مزید اضافہ عنوانات و تصحیح نظر ثانی شدہ جدید ایڈیشن

وَاللّٰهُ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ (القرآن)

اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتے ہیں راہ راست بتلا دیتے ہیں

# اشرف الہدایہ

شرح اردو

## هدایة

جلد دہم

کتاب الشهادة

تا

باب التحالف


تالیف: مولانا جمیل احمد سکروڈھوی

مدرس دار العلوم دیوبند

اضافہ عنوانات: مولانا محمد عظمت اللہ

رفیق دار الافتاء جامعہ فاروقیہ کراچی



دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ

کراچی پاکستان 2213768

جلد دہم



باہتمام : خلیل اشرف عثمانی
طباعت : مئی ۲۰۰۶ء علمی گرافکس
ضخامت : 384 صفحات
کمپوزنگ : منظور احمد

## قارئین سے گزارش

اپنی حتی الوسع کوشش کی جاتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمدللہ اس بات کی نگرانی کے لئے ادارہ میں مستقل ایک عالم موجود رہتے ہیں۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو ازراہ کرم مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تا کہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاک اللہ

## ملنے کے پتے

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت القلم مقابل اشرف المدارس گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار۔ فیصل آباد
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور

بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
مکتبہ اسلامیہ گامی اڈا۔ ایبٹ آباد
مکتبہ المعارف محلہ جنگی۔ پشاور

## انگلینڈ میں ملنے کے پتے

**Islamic Books Centre**
119-121, Halli Well Road
Bolton BL 3NE, U.K.

**Azhar Academy Ltd.**
At Continenta (London) Ltd.
Cooks Road, London E15 2PW

# فہرست

## باب من يقبل شهادته ومن لا يقبل

## کتاب الوکالة ۱۶۹

## باب عزل الوکیل ۳۰۱



## کتاب الدعویٰ ۳۱۳

## باب التحالف ۳۵۱

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# کتاب الشہادۃ

ترجمہ...... یہ کتاب شہادت کے بیان میں ہے

تشریح...... شہادت کے لغوی معنی ہیں مشاہدہ کے بعد کسی چیز کی صحت کی خبر دینا اور فقہاء کی اصطلاح میں کسی کا حق ثابت کرنے کے لئے قاضی کی مجلس میں لفظ شہادت کے ساتھ سچی بات کی خبر دینے کے ہیں اور تحمل شہادت کا سبب اس چیز کا مشاہدہ کرنا ہے جس کے بارے میں گواہی دی جائے گی۔ یعنی جن چیزوں کو آنکھوں سے دیکھا جاسکتا ہے ان میں دیکھنا ضروری ہے اور جن چیزوں کو کانوں سے سنا جاسکتا ہے ان میں سُننا ضروری ہے اور ادائے شہادت کا سبب یہ ہے کہ یا تو اس سے مدعی گواہی طلب کرے اور یا مدعی کے حق کے فوت ہونے کا خوف ہو۔ مگر یہ اس وقت ہوگا جب مدعی کو اس کا شاہد ہونا معلوم نہ ہو اور شہادت کی شرط یہ ہے کہ شاہد کامل العقل ہو، ضبط شہادت کی صلاحیت ہو ولایت حاصل ہو۔ اور مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان امتیاز کرنے پر قدرت حاصل ہو۔ اور مدعیٰ علیہ اگر مسلمان ہو تو شاہد کا مسلمان ہونا بھی شرط ہے۔ شہادت کا رکن لفظ اشھــــد ہے اور اس کا حکم شاہدین کے تزکیہ کے بعد قاضی پر مقتضائے شہادت کے مطابق فیصلہ کا واجب ہونا ہے۔

صاحب عنایہ نے فرمایا کہ شہادت بالحق کے محاسن میں سے یہ ہے کہ شہادت بالحق مامور بہا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اس کا امر فرمایا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے **کونوا قوامین للہ شھداء بالقسط** اور شہادت کے جواز پر یہ آیت دلالت کرتی ہے **واستشھدوا شھیدین من رجالکم** ۔ بلکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی گواہوں سے گواہی طلب کرے تو گواہوں کو انکار نہ کرنا چاہئے چنانچہ ارشاد ہے۔ **ولا یأبی الشھداء اذا ما دعوا**

کتاب ادب القاضی اور کتاب الشہادات کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ قاضی چونکہ اپنی قضاء میں شہادت شہود کا محتاج ہوتا ہے اس لئے ادب القاضی کے بعد کتابُ الشہادات کو ذکر فرمایا۔ علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا کہ ثبوت حق چونکہ شہادت سے ہوتا ہے اس لئے قضاء شہادت پر موقوف ہے اور شہادت اس کا موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ چونکہ موقوف سے پہلے ہوتا ہے اس لئے کتابُ الشہادات پہلے اور کتاب ادب القاضی بعد میں ہونا چاہئے تھا۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ شہادت سے مقصود قضاءؔ ہے اور شہادت اس کا وسیلہ ہے۔ اور مقصود اہم ہونے کی وجہ سے تقدیم کا زیادہ مستحق ہوتا ہے۔ اس لئے کتاب ادب القاضی کو پہلے اور کتابُ الشہادات کو بعد میں ذکر کیا گیا۔

## گواہی کی شرعی حیثیت

**قال الشھادۃ فرض تلزم الشھود ولا یسعھم کتمانھا اذا طالبھم المدعی لقولہ تعالیٰ ولا یأبی الشھدآء اذا مادعوا وقولہ تعالیٰ ولا تکتموا الشھادۃ ومن یکتمھا فانہ اثم قلبہ وانما یشترط طلب المدعی لانھا حقہ فیتوقف علی طلبہ کسائر الحقوق**

ترجمہ...... گواہی ایسا فرض ہے جو گواہوں پر لازم ہے اور جب مدعی ان سے مطالبہ کرے تو گواہوں کے لئے اس کو چھپانے کی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جب گواہ بلائے جائیں تو انکار نہ کریں۔ اور تم گواہی مت چھپاؤ اور جو گواہی چھپاتا ہے اس کا دل گنہگار ہے۔ اور مدعی کا طلب کرنا اس لئے شرط ہے کہ شہادت اس کا حق ہے۔ پس دوسرے حقوق کی طرح شہادت بھی اس کے طلب کرنے پر موقوف ہوگی۔

تشریح...... صاحب قدوری نے فرمایا کہ شہادت کی ادائیگی اور اس کا تحمل مدعی کے مطالبہ کے وقت گواہوں پر ایسا فرض ہے جو گواہوں پر لازم ہے اور اس کا چھپانا ناجائز ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر گواہی دینے والے ایک، دو آدمی متعین ہوں تو گواہی دینا فرض عین ہوگا۔ اور اگر بہت سے لوگ ہیں تو فرضِ کفایہ ہوگا۔ شہادت فرض ہونے پر یہ آیتیں دلیل ہیں،

۱۔ ولا یابی الشهداء اذا ما دعوا (بقرہ) یعنی جب گواہ بلائے جائیں تو وہ انکار نہ کریں۔ آیت میں چونکہ مطالبہ کے وقت انکار کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اس لئے مطالبہ کے وقت حاضر ہونے کا امر ہوگا۔ اور امر وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا شہادت دینا واجب اور لازم ہوگا۔

۲۔ ولا تکتموا الشهادة یعنی تم گواہی مت چھپاؤ۔ اس آیت میں کتمانِ شہادت سے منع کیا گیا ہے۔ اور کتمانِ شہادت سے منع کرنا مستلزم ہے اظہار شہادت کو اور اظہار شہادت نام ہے ادائے شہادت کا۔ پس جب کتمانِ شہادت ممنوع ہے تو اظہار شہادت یعنی ادائے شہادت واجب ہوگا۔

۳۔ ومن یکتمها فانه اثم قلبه یعنی جو شخص گواہی چھپاتا ہے اس کا دل گنہگار ہے۔ اس آیت میں کتمانِ شہادت پر وعید ہے۔ اور استحقاقِ وعید چونکہ ترکِ واجب سے ہوتا ہے اس لئے شہادت ادا کرنا واجب ہوگا۔ رہی یہ بات کہ آیت میں خاص طور پر قلب کو گنہگار کیوں کہا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ قلب رئیس الاعضاء ہے۔ پس جب رئیس الاعضاء گنہگار ہوگا تو دوسرے اعضاء بدرجۂ اولیٰ گنہگار ہوں گے۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مدعی کا طلب کرنا اس لئے شرط ہے کہ شہادت مدعی کا حق ہے۔ پس دوسرے حقوق کی طرح شہادت بھی اس کے طلب کرنے پر موقوف ہے۔ یعنی جس طرح دوسرے حقوق مدعی کے طلب کرنے پر موقوف ہیں اسی طرح شہادت بھی اس کے طلب کرنے پر موقوف ہے۔

اعتراض...... یہاں ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ اگر مدعی کو شاہد کا علم نہ ہو اور شاہد اس بات کو جانتا ہو کہ اگر میں نے شہادت نہ دی تو مدعی کا حق باطل ہو جائے گا۔ تو اس صورت میں شاہد پر شہادت دینا واجب ہے حالانکہ یہاں مدعی کا طلب کرنا نہیں پایا گیا۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں صراحۃً طلب کرنا اگرچہ نہیں پایا گیا لیکن دلالۃً پایا گیا۔ کیونکہ مدعی کی طلب پر ادائے شہادت کو واجب کرنے والا مدعی کے حق کو زندہ کرنا ہے۔ اور مدعی کے حق کو زندہ کرنا مذکور فی السوال میں بھی پایا گیا۔ لہٰذا یہ بھی طلب مدعی کے معنی میں ہوگا اور جب یہ صورت، طلب مدعی کے معنی میں ہے تو اس کو بھی اُس کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا۔

اعتراض...... یہاں ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ کتاب الشہادات کی تشریح کے ذیل میں کہا گیا ہے کہ ادائے شہادت کا سبب مدعی کا طلب کرنا ہے۔ اور صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مدعی کا طلب کرنا شرط ہے اور شرط اور سبب کے درمیان چونکہ تغایر ہے۔ اس لئے طلب مدعی

شرط اور سبب دونوں کس طرح ہوسکتا ہے۔

**جواب**...... اس کا جواب یہ ہے کہ سبب اداء طلب مدعی ہے اور سبب یعنی طلب کا موجود ہونا شرط ہے۔ حاصل یہ کہ سبب تو طلب ہے اور طلب کا موجود ہونا شرط ہے۔ پس اس صورت میں ایک چیز کا سبب اور شرط دونوں ہونا لازم نہ آئے گا۔ اور ہدایہ کی تقدیر عبارت اس طرح ہوگی وانما یشترط وجود طلب المدعی یعنی طلب مدعی کا موجود ہونا شرط ہے۔

## حدود میں گواہ کیلئے گواہی کے ستر کا حکم

**والشهادة فی الحدود یخیر فیها الشاهد بین الستر والاظهار لانه بین حسبتین اقامة الحدو التوقی عن الهتک والستر افضل لقوله علیه السلام للذی شهد عنده لو سترته بثوبک لکان خیر الک و قال علیه السلام من ستر علی مسلم ستر الله علیه فی الدنیا والاٰخرة و فیما نقل من تلقین الدرء عن النبی علیه السلام واصحابهؓ دلالة ظاهرة علی فضیلة الستر الا انه یجب له ان یشهد بالمال فی السرقة فیقول اخذ احیاء لحق المسروق منه ولا یقول سرق محافظة علی الستر ولأنه لو ظهرت السرقة لوجب القطع والضمان لا یجامع القطع فلا یحصل احیاء حقه.**

---

ترجمہ...... اور شہادت فی الحدود میں گواہ کو چھپانے اور ظاہر کرنے کے درمیان اختیار ہے۔ اس لئے کہ گواہ دو اجروں حد قائم کرانے اور مسلمان کی پردہ دری کرنے سے بچنے کے درمیان ہے۔ لیکن چھپانا افضل ہے۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے اُس شخص کو جس نے آپ کے پاس گواہی دی تھی۔ فرمایا کہ اگر تو اُس کو اپنے کپڑے سے چھپا تا تو تیرے واسطے بہتر ہوتا۔ اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی مسلمان کے عیب پر پردہ ڈالا اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کے عیب پر پردہ ڈالیں گے۔ اور دفع حد کی تلقین جو رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ سے منقول ہے وہ چھپانے کے افضل ہونے پر کھلی دلیل ہے۔ مگر یہ کہ چوری میں گواہ کے لئے مال کی گواہی دینا واجب ہے۔ پس گواہ مسروق منہ، کے حق کو زندہ کرنے کے لئے اخذ (لیا) کہے۔ اور ستر کی محافظت کے پیش نظر سرق (چوری کیا) نہ کہے۔ اور اسلئے کہ اگر سرقہ ظاہر ہوگیا تو قطع ید واجب ہوگا۔ اور ضمان قطعِ ید کے ساتھ چونکہ جمع نہیں ہوتا اسلئے اسکے حق کا زندہ کرنا بھی حاصل نہ ہوگا۔

تشریح...... شیخ ابوالحسن قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص حدود میں گواہ ہو تو اس کو اختیار ہے۔ جی چاہے گواہی دے کر مبتلی بہ کے عیب کو ظاہر کردے اور جی چاہے گواہی نہ دے کر اس کے عیب کی پردہ پوشی کرے۔ کیونکہ گواہ دونوں صورتوں میں اجر وثواب کا مستحق ہے۔ اس طور پر کہ اگر اس نے گواہی دی تو حدِ الٰہی قائم کرانے کی وجہ سے مستحق ثواب ہوگا اور اگر گواہی نہ دی تو ایک مسلمان کی پردہ دری کرنے سے بچنے کی وجہ سے مستحقِ ثواب ہوگا۔ بہر حال دونوں صورتوں میں مستحق ثواب ہے۔ لیکن حدود کے بدلہ میں گواہوں کو اگر چہ ستر اور اظہار دونوں کا اختیار ہے مگر ستر یعنی گواہی نہ دینا افضل ہے۔ اس پر نقلی دلیل تو یہ ہے کہ ہزال نامی شخص نے جب حضرت ماعز اسلمیؓ کو زنا کا اقرار کرنے پر ابھارا اور ماعز نے زنا کا اقرار کیا اور پھر ان کو رجم کا حکم کیا گیا، تو اللہ کے رسول ﷺ نے ہزال سے فرمایا تھا لو سترته بثوبک و فی روایة بردائک لکان خیراً لک یعنی اگر تو ماعز کو اپنے کپڑے یا اپنی چادر سے چھپا تا یعنی اس کو اقرار زنا پر

آمادہ نہ کرتا تو تیرے لئے بہتر ہوتا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود کے سلسلہ میں گواہی نہ دینا ہی افضل ہے۔ دوسری حدیث من ستر علی مسلم ستر الله علیه فی الدنیا و الاخرة ۔یعنی اگر کوئی شخص کسی مسلمانؓ کی پردہ پوشی کرے گا تو اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرمائیں گے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ خود بھی ستار ہیں اور ستر ہی کو پسند فرماتے ہیں۔ ستر کے افضل ہونے پر یہ بھی دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ سے حدود کو دفع کرنے کے سلسلہ میں تلقین منقول ہے یعنی آپ اور آپ کے صحابہ حتی الامکان یہ کوشش فرماتے کہ کسی طرح حد دور ہو جائے۔ چنانچہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ جب حضرت ماعزؓ نے زنا کا اقرار کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے گھورا ہوگا، تو نے دیکھا ہوگا، یعنی تو نے بوسہ لینے یا دیکھنے کو زنا خیال کیا ہوگا۔ لیکن اس تلقین کے باوجود جب ماعز زنا کا اقرار کرتے ہی رہے تب جا کر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے رجم کا امر فرمایا۔ اسی طرح ابوداؤد نسائی اور ابن ماجہ میں ابوامیہ مخزومی کی روایت ہے۔

ان النبی ﷺ اتی بلص قد اعترف اعترافاً و لم یوجد معه متاع فقال رسول الله ﷺ ما اخالک سرقت قال فاعاد مرتین او ثلاثا فامر به فقطع

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک چور نے آ کر چوری کا اقرار کیا اور اس کے پاس چوری کا سامان موجود نہیں تھا تو آپ نے فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ تو نے چوری نہیں کی ہے۔

راوی کہتے ہیں کہ جب اس نے بار بار اقرار کیا تو اس کے ہاتھ کاٹنے کا امر فرمایا اور صحابہ سے بھی حدود کو دفع کرنے کے سلسلہ میں تلقین منقول ہے۔ چنانچہ منقول ہے کہ ابومسعود انصاری کے پاس ایک عورت جس نے اونٹ چرایا تھا لائی گئی۔ ابومسعود نے اس سے کہا اسرقت کیا تو نے چوری کی ہے ''قولی لا ''تو ''لا'' کہہ دے یعنی انکار کر دے فقالت لا فتر کہا۔ چنانچہ اس نے لا کہا، تو ابومسعود انصاری نے اس کو چھوڑ دیا۔ اسی طرح حضرت ابودرداء کے پاس سلامہ نامی عورت لائی گئی۔ اس نے چوری کی تھی۔ ابودرداء نے اس سے کہا اسرقت سلامہ تو نے چوری کی ہے ''قولی لا ''تو ''لا'' کہہ دے۔ قالت لا اس عورت نے لا کہہ دیا تو ابودرداء نے اس سے حد سرقہ کو دفع کر دیا۔ اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے حد دفع کرنے کی تلقین منقول ہے۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے حد دفع کرنے کے سلسلہ میں تلقین کا منقول ہونا حدود میں گواہی نہ دینے کی فضیلت پر کھلی دلیل ہے۔

**اور عقلی دلیل** ...... یہ ہے کہ ستر اور کتمان اس لئے حرام ہیں کہ ستر اور کتمانِ شہادت کی وجہ سے بندہ کا حق فوت ہو جاتا ہے حالانکہ بندہ اموال کا محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ غنی ہیں اللہ کے حق کے فوت ہونے کا کوئی خوف نہیں۔ پس جب حدود کے سلسلہ میں کتمانِ شہادت میں سے اللہ کے حق کے فوت ہونے کا خوف ہے اور مسلمان کی آبرو کی حفاظت ہے تو شہادت کا ستر ہی افضل ہوگا۔

**اعتراض** ...... لیکن یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ گواہی نہ دینا باری تعالیٰ کے قول و لا تکتموا الشهادة کے معارض ہے۔ اور حدود میں گواہی نہ دینے کے افضل ہونے پر جو احادیث ذکر کی گئیں وہ سب اخبار احاد ہیں۔ اور خبر واحد سے مطلق کتاب کو مقید کرنا بھی ناجائز ہے۔

**جواب** ...... اس کا جواب یہ ہے کہ آیت و لا تکتموا الشهادة حقوق العباد کی شہادت پر محمول ہے اور اس پر قرینہ سیاق آیت یعنی

آیت مانیت ہے اور اجماع ہے اور باری تعالیٰ کا قول ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لہم عذاب الیم فی الدنیا والآخرۃ ہے۔ یعنی جولوگ چاہتے ہیں کہ بدکاری کا چرچا ہوایمان والوں میں ان کیلئے دردناک عذاب ہے۔ اس آیت میں برائی کا افشاء کرنے سے منع کیا گیا ہے اور برائی کی گواہی دینے میں برائی کا افشاء کرنا ہے۔ اسلئے حدود میں زنا وغیرہ برائیوں کی گواہی نہ دینے کو افضل قرار دیا گیا۔ اور آیت ولا تکتموا الشہادۃ حقوق العباد کی شہادت پر محمول ہے یعنی حقوق العباد کو زندہ کرنے کے پیش نظر گواہی مت چھپاؤ۔

بہرحال حدود میں گواہی چھپانا افضل ہے لیکن حد سرقہ میں سرقہ کی گواہی چھپانا اگرچہ افضل ہے لیکن مال کی گواہی دینا واجب ہے۔ پس مسروق منہ (جس کا مال چوری ہوا) کے حق کو زندہ کرنے کے لئے گواہ یہ کہے کہ فلاں نے اس کا مال لیا ہے اور مسلمان کی پردہ پوشی کے پیش نظری یہ نہ کہے کہ اس نے چوری کیا ہے۔

**دوسری دلیل**...... یہ ہے کہ قطع ید اور ضمان دونوں جمع نہیں ہوسکتے۔ یعنی اگر مال مسروقہ چور کے پاس نہ ہو تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا مگر اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ قطع ید حق اللہ ہے اور ضمان حق العبد ہے پس اس جگہ اگر کلیۃً ستر کیا جائے یعنی بالکل اظہار نہ کیا جائے تو قطع ید اور ضمان دونوں کا ابطال ہوجائے گا اور اس میں حق العبد یعنی ضمان بھی ضائع ہوجائے گا۔ حالانکہ حق العبد کو ضائع کرنا ناجائز ہے۔ اور اگر گواہ چوری کا اظہار کریں اور اس کی وجہ سے قطع ید ہو۔ اور ضمان واجب نہ ہو تو اللہ جو غنی ہے اس کو بندہ پر جو محتاج ہے ترجیح دینا لازم آئیگا۔ حالانکہ یہ بھی ناجائز ہے۔ پس جب دونوں صورتیں ناجائز ہیں تو متعین ہوگیا کہ گواہ مال پر شہادت دیں۔ اور سرقہ پر شہادت نہ دیں۔ یعنی صرف یہ گواہی دیں کہ اُس نے مال لیا ہے اور یہ نہ کہیں کہ اس نے چوری کیا ہے۔ اس صورت میں بندہ کا حق زندہ ہوجائیگا۔ کیونکہ اس صورت میں چور پر ضمان تو واجب ہوگا لیکن اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ضمان تو اس لئے واجب ہوگا کہ گواہوں نے مال لینے پر گواہی دی ہے۔ اور قطع ید اس لئے نہیں ہوگا کہ گواہوں نے سرقہ یعنی چوری پر گواہی نہیں دی ہے۔

## مراتب شہادت وزنا میں تعداد شہود

**قال والشهادة على مراتب منها الشهادة فى الزنا يعتبر فيها اربعة من الرجال لقوله تعالىٰ واللاتى ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ولقوله تعالىٰ ثم لم ياتوا باربعة شهداء ولا يقبل فيها شهادة النساء لحديث الزهرى مضت السنة من لدن رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده ان لا شهادة النسآ فى الحدود والقصاص ولان فيها شبهة البدلية لقيامها مقام شهادة الرجال فلا تقبل فيما يندرئى بالشبهات**

---

ترجمہ...... قدوری نے کہا کہ شہادت کے چند مراتب ہیں۔ ان میں سے ایک زنا کی شہادت ہے۔ زنا میں چار مردوں کی شہادت معتبر ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا کہ تمہاری عورتوں میں سے جو زنا کا ارتکاب کریں تو اُن پر اپنوں میں سے چار گواہ طلب کرو۔ اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ پھر جولوگ چار گواہ نہ لاسکیں اور زنا میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ حدیث زہری ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد دونوں خلیفہ کے وقت سے لے کر یہ سنت جاری ہے کہ حدود وقصاص میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے اور اس لئے کہ عورتوں

کی شہادت میں بدلیت کا شبہ ہے۔ کیونکہ عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کے قائم مقام ہے۔ لہذا ایسے معاملہ میں مقبول نہ ہوگی جو شبہات سے دفع ہو جاتا ہے۔

تشریح ...... امام قدوریؒ نے فرمایا کہ شہادت کے چند مراتب (چار مراتب) ہیں

۱۔ شہادت فی الزنا

۲۔ زنا کے علاوہ دوسری حدود وقصاص میں شہادت

۳۔ حدود وقصاص کے علاوہ دوسرے معاملات کی شہادت

۴۔ عورتوں سے متعلق وہ باتیں جن پر مرد مطلع نہ ہو سکتے ہوں ان میں شہادت۔

اوّل ...... یعنی شہادت فی الزنا میں چار مردوں کی گواہی معتبر ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے والاتی یأتین الفاحشة من نسائکم فاستشھدوا علیھم اربعة منکم یعنی وہ عورتیں جو بدکاری کریں ان پر اپنوں میں سے چار مرد گواہ لاؤ۔ اس آیت میں لفظ ''اربعة'' چار کے عدد اور گواہوں کے مذکر ہونے میں نص ہے۔ چار کے عدد میں نص ہونا تو ظاہر ہے۔ اور گواہوں کے مذکر ہونے میں اسلئے نص ہے کہ لفظ اربعة مؤنث ہے۔ اور عربی قاعدہ کے اعتبار سے تین سے نو تک یعنی ثلاثة سے تسعة تک کا عدد اگر مذکر ہوتا ہے تو معدود مؤنث آتا ہے اور عدد اگر مؤنث ہو تو معدود مذکر ہوتا ہے۔ اس جگہ آیت میں چونکہ لفظ اربعة مؤنث ہے اسلئے اس کا معدود مذکر ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ زنا کو ثابت کرنے کیلئے چار مرد گواہوں کا ہونا ضروری ہے نیز سورۂ نور کی آیت ہے، والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدة جولوگ پاکدامن عورتوں کو زنا کی تہمت لگاتے ہیں پھر وہ چار مرد گواہ نہ لاسکیں تو ان کو اسّی کوڑے مارو۔ اس آیت سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ زنا کو ثابت کرنے کے لئے چار مرد گواہوں کا ہونا ضروری ہے بعض حضرات نے فرمایا کہ زنا چونکہ دو آدمیوں کا فعل ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک پر دو، دو گواہ کا ہونا شرط ہے۔

صاحبِ قدوری نے فرمایا کہ زنا میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ دلیل حدیث زہری ہے۔ یعنی رسولِ اکرم ﷺ اور آپ کے بعد صدیقِ اکبرؓ اور فاروقِ اعظمؓ کے زمانہ سے لے کر یہ سنت جاری ہے کہ حدود وقصاص میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ نے خاص طور پر صدیقِ اکبرؓ اور فاروقِ اعظمؓ کا ذکر اس لئے کیا کہ ان دونوں حضرات کے حق میں مدنی آقا ﷺ نے فرمایا کہ اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر و عمر یعنی میرے بعد ان دونوں یعنی ابوبکرؓ اور عمرؓ کا اقتداء کرنا۔ زنا میں عورتوں کی گواہی معتبر نہ ہونے پر عقلی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہے۔ اور بدلیت کا شبہ اس لئے ہے کہ عورتوں کی گواہی مردوں کی گواہی کے قائم مقام ہوتی ہے۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے

واستشھدوا شھیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامراتان

اور گواہ کرو دو شاہد اپنے مردوں میں سے پھر اگر نہ ہوں دو مرد تو ایک مرد اور دو عورتیں۔

ملاحظہ فرمایئے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں گی۔ معلوم ہوا کہ عورتیں گواہی دینے میں

اصل نہیں ہیں بلکہ مرد کی عدم موجودگی میں اس کی قائم مقام ہوتی ہیں۔

سوال ... لیکن یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہے۔ حالانکہ آیت فان لم یکونا رجلین سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ نہیں ہے بلکہ حقیقۃً بدلیت ہے۔

جواب ... اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقۃً بدلیت اس وقت ہوتی جب دو مرد گواہ موجود ہونے کی صورت میں ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنانا ممتنع ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دو مرد گواہ موجود ہونے کے باوجود ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنانا جائز ہے۔ پس دو مرد گواہ موجود ہونے کے باوجود ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا جائز ہونا اس بات کی علامت ہے کہ عورتوں کی گواہی میں حقیقتاً بدلیت نہیں ہے بلکہ بدلیت کا شبہ ہے۔ اور جب عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہے تو عورتوں کی گواہی ان معاملات میں قبول نہ ہوگی جو معاملات شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اور حدِ زنا چونکہ شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اس لئے حدِ زنا ثابت کرنے کے لئے بھی عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

## حدود وقصاص میں تعداد شہود

**ومنها الشهادة ببقية الحدود والقصاص تقبل فيها شهادة رجلين لقوله تعالىٰ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولا يقبل فيها شهادة النساء لما ذكرنا.**

---

ترجمہ ... اور ان میں سے بقیہ حدود اور قصاص میں شہادت ہے (چنانچہ) ان میں دو مردوں کی گواہی مقبول ہوگی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے مردوں میں سے دو مردوں کو گواہ کرلو۔ اور ان حدود وقصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اُن دلائل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کئے ہیں۔

تشریح ... شہادت کا دوسرا مرتبہ حدِ زنا کے علاوہ دوسری حدود مثلاً حدِ قذف، حدِّ شربِ خمر، اور حدِّ سرقہ اور قصاص میں شہادت ہے۔ چنانچہ حدِ زنا کے علاوہ دوسری حدود وقصاص میں دو مردوں کی شہادت معتبر ہے اور اس پر دلیل باری تعالیٰ کا قول واستشهدوا شهيدين من رجالكم ہے آیت میں شهيدين تثنیہ کا صیغہ گواہوں کے دو ہونے پر اور من رجالكم کا لفظ گواہوں کے مرد ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حدِ زنا کے علاوہ حدود وقصاص میں بھی عورتوں کی گواہی غیر معتبر ہے۔ دلیل حدیثِ زہری اور شبہ بدلیت ہے جس کی تقریر گذشتہ تشریح کے تحت گزر چکی ہے۔

## بقیہ حقوق میں تعداد شہود

**قال وما سوى ذالك من الحقوق يقبل فيها شهادة رجلين او رجل وامرأتين سواء كان الحق مالا او غير مال مثل النكاح والطلاق والوكالة والوصية ونحو ذالك و قال الشافعيؒ لا يقبل شهادة النساء مع الرجال الا في الاموال وتوابعها لان الاصل فيها عدم القبول لنقصان العقل واختلال الضبط وقصور الولاية فانها لا تصلح للامارة ولهذا لا تقبل في الحدود و لا تقبل شهادة الاربع منهن وحدهن الا انها قبلت في الاموال ضرورة والنكاح اعظم خطراً واقل وقوعاً فلا يلتحق بما هو ادنى خطرا واكثر وجوداً ولنا ان الاصل فيها**

القبول لوجود ما ينبني عليه اهلية الشهادة وهو المشاهدة والضبط والاداء اذبالاول يحصل العلم للشاهد و بالثاني يبقى و بالثالث يحصل العلم للقاضي ولهذا يقبل اخبارها في الاخبار و نقصان الضبط بزيادة النسيان انجبر بضم الاخرى اليها فلم يبق بعد ذالك الا الشبهة فلهذا لاتقبل فيما يندرئ بالشبهات وهذه الحقوق تثبت مع الشبهات وعدم قبول الاربع على خلاف القياس كيلا يكثر خروجهن

---

ترجمہ اور حدود وقصاص کے علاوہ دوسرے حقوق میں دومردوں کی گواہی یا ایک مرد اور دوعورتوں کی گواہی مقبول ہے۔ برابر ہے کہ وہ حق مال ہو یا غیر مال ہو جیسے نکاح، طلاق، وکالت، وصیت اور اس کے مانند ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ عورتوں کی گواہی مردوں کے ساتھ (کسی امر میں) قبول نہ ہوگی مگر مال اور اس کے توابع میں۔ کیونکہ عورتوں کی گواہی میں اصل قبول نہ ہونا ہے اسلئے کہ (ان کی) عقل ناقص، ضبط میں خلل اور ولایت میں قصور ہے۔ کیونکہ وہ امیر ہونے کے لائق نہیں ہیں۔ اسی وجہ سے حدود میں ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اور تنہا چار عورتوں کی گواہی نہیں قبول ہوتی۔ مگر یہ کہ اموال میں ضرورۃً قبول کی گئی ہے۔ اور نکاح کا مرتبہ چونکہ عظیم اور اس کا واقع ہونا قلیل ہے۔ اس لئے نکاح اس چیز کے ساتھ لاحق نہ ہوگا جس کا درجہ حقیر اور واقع ہونا کثیر ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی شہادت میں قبول ہونا اصل ہے۔ کیونکہ (عورتوں میں) وہ چیزیں موجود ہیں جن پر شہادت کی اہلیت کا مدار ہے۔ اور وہ مشاہدہ ضبط اور ادا ہے اسلئے کہ مشاہدہ کی وجہ سے (گواہ کو) علم حاصل ہوتا ہے اور ضبط کرنے سے علم باقی رہتا ہے اور ادا کرنے سے قاضی کو علم حاصل ہوتا ہے اسی وجہ سے احادیث میں عورتوں کا خبر دینا مقبول ہے۔ اور نسیان زیادہ ہونے کی وجہ سے ضبط میں جو نقصان ہے وہ اس کے ساتھ دوسری عورت کے ملانے سے پورا ہو گیا۔ پس اس کے بعد کوئی نقصان نہ رہا۔ سوائے شبہ کے اسی وجہ سے ان معاملات میں جو شبہات سے دور ہو جاتے ہیں عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ اور یہ حقوق تو شبہات کے ساتھ ثابت ہو جاتے ہیں۔ اور چار عورتوں کی گواہی کا قبول نہ ہونا خلافِ قیاس ہے تاکہ عورتوں کا نکلنا زیادہ نہ ہو۔

تشریح...... شہادت کا تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ حدود وقصاص کے علاوہ دوسرے حقوق میں دومردوں کی گواہی یا ایک مرد اور دوعورتوں کی گواہی معتبر ہے وہ حق خواہ مال کے قبیل سے ہو جیسے بیع یا غیر مال کے قبیل سے ہو جیسے نکاح، طلاق، وکالت، وصیت، عتاق، رجعت اور نسب۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ عورتوں کی شہادت مردوں کے ساتھ کسی معاملہ میں معتبر نہیں ہے۔ **سوائے اموال** اور ان کے توابع کے یعنی مال اور اس کے تابع چیزوں یعنی اعارہ، اجارہ، کفالہ، میعاد اور شرطِ خیار وغیرہ میں عورتوں کی گواہی مردوں کے ساتھ معتبر ہے اسی کے قائل امام مالکؒ ہیں اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

**امام شافعیؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ ان کی گواہی بالکل قبول نہ ہو کیونکہ ان کی عقل میں نقصان ہے اور غلبۂ نسیان کی وجہ سے ضبط میں خلل ہے یعنی انکی یادداشت زیادہ اچھی نہیں اور خلافت یا امارت کی صلاحیت نہ ہونے کی وجہ سے انکی ولایت میں قصور ہے۔ حالانکہ گواہ کے لئے کامل العقل، تام الضبط اور اہل ولایت ہونا ضروری ہے۔ پس جب عورتوں میں نقصان عقل، اختلالِ ضبط اور قصورِ ولایت تینوں باتیں موجود ہیں تو انکی گواہی کیسے معتبر ہوسکتی ہے۔ چونکہ عورتوں کی گواہی میں قبول نہ ہونا اصل ہے اسی لئے حدود وقصاص میں ان کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ اور تنہا چار عورتوں کی شہادت معتبر نہیں ہوتی۔

**سوال**...... رہا یہ کہ جب عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول نہ ہو تو پھر اموال اور توابعِ اموال میں انکی گواہی کیوں قبول کی جاتی ہے۔

**جواب** ...... حضرت امام شافعیؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اموال اور توابعِ اموال میں عورتوں کی گواہی حقوق العباد کو زندہ کرنے کے لئے قبول کی جاتی ہے۔ کیونکہ اموال اور توابعِ اموال کا درجہ حقیر اور واقع ہونا کثیر ہے۔ پس اگر اموال اور توابع اموال میں بھی دو مردوں کی گواہی کو ضروری قرار دیدیا گیا۔ تو چونکہ اموال کے اسباب کثیر الوقوع ہیں اس لئے ہر بار دو مرد گواہ تلاش کرنے میں حرج لاحق ہوگا حالانکہ شریعت اسلام میں حرج کو دور کیا گیا ہے۔ اس لئے اموال اور توابع اموال میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت بھی معتبر قرار دی گئی ہے۔

**سوال** ...... لیکن اگر یہ کہا جائے کہ غیر اموال یعنی نکاح، طلاق وغیرہ کو بھی اموال کے ساتھ لاحق کر کے ان میں بھی مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول کر لینی چاہئے تھی۔

**جواب** ...... حضرت امام شافعیؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح، طلاق وغیرہ چیزیں درجہ کے اعتبار سے عظیم ہیں اور وقوع کے اعتبار سے قلیل ہیں۔ اور پہلے گزر چکا کہ اموال درجہ کے اعتبار سے حقیر اور وقوع کے اعتبار سے کثیر ہیں اور ایک عظیم المرتبت قلیل الوقوع چیز کو حقیر المرتبت کثیر الوقوع چیز کے ساتھ لاحق نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ الحاق کے لئے ضروری ہے کہ ملحق اور ملحق بہ کے درمیان ایک گونہ مناسبت ہو حالانکہ اموال اور غیر اموال یعنی نکاح وغیرہ کے درمیان مذکورہ تفاوت کی وجہ سے کوئی مناسبت نہیں ہے۔ پس جب کوئی مناسبت نہیں ہے تو نکاح وغیرہ غیر اموال کو اموال کے ساتھ لاحق بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ہماری دلیل ...... یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول ہو۔ کیونکہ جن چیزوں پر اہلیت شہادت کا مدار ہے۔ مشاہدہ، ضبط اور اداء وہ چیزیں عورتوں میں موجود ہیں اور ان چیزوں پر اہلیت شہادت کا مدار اس لئے ہے کہ مشاہدہ کے ذریعہ گواہ کو اس چیز کا علم ہوگا جس کے بارے میں گواہی دیگا۔ اور ضبط یعنی اچھی طرح سنکر، سمجھ کر محفوظ کرنے کی وجہ سے ادائے شہادت تک علم باقی رہے گا۔ اور ادائے شہادت کی وجہ سے قاضی کو علم ہوگا۔ پس جب عورتوں میں وہ چیزیں موجود ہیں جن پر اہلیت شہادت کا مدار ہے تو عورتوں کی شہادت قبول ہوگی۔ چونکہ عورتوں کی شہادت میں اصل یہ ہے کہ قبول ہو۔ اسی وجہ سے احادیث میں عورت کا خبر دینا یعنی روایت کرنا معتبر ہے۔ اور محدثین عورتوں کی روایت کردہ احادیث کو قبول بھی کرتے ہیں۔ پس جب احادیث میں عورت کا خبر دینا معتبر ہے تو ان کی شہادت بھی معتبر ہوگی۔

**نقصان الضبط ...... الخ سے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب** ...... ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ عورت کا ضبط یعنی یادداشت کمزور ہوتی ہے تو اس کے ساتھ دوسری عورت ملانے سے اس کی تلافی ہو جائے گی یعنی کچھ ایک یاد رکھے گی اور کچھ دوسری یاد رکھے گی۔ اس طرح دونوں کا ضبط مل کر ایک مرد کے ضبط کے برابر ہو جائیگا۔ اور جب دوسری عورت کے ملانے سے ضبط پورا ہو گیا تو اس کے بعد اب کچھ نقص نہیں۔ ہاں صرف شبہ بدلیت باقی ہے۔ پس شبہ بدلیت کی وجہ سے اُن معاملات میں جو شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں "جیسے حدود و قصاص" عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ مگر جو حقوق شبہات کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں اُن میں عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور مذکورہ حقوق یعنی نکاح، طلاق وغیرہ چونکہ شبہات کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں اس لئے ان میں عورتوں کی گواہی قبول ہوگی۔ نکاح اور طلاق کا شبہات کے باوجود ثابت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں ہزل کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے ثــــلاث

جدهن جدهن هزلهن جدهن النكاح والطلاق والعتاق - پس جو چیز ہزل کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہے وہ شبہات کے ساتھ بدرجہ اولیٰ ثابت ہو جائے گی۔ اور رہی وکالت اور وصیت اور اموال تو ان میں کتابُ القاضی الی القاضی اور شہادت علی الشہادت کو قبول کیا جاتا ہے اور کتابُ القاضی الی القاضی اور شہادت علی الشہادت کا قبول کیا جانا اس بات کی علامت ہے کہ یہ چیزیں شبہ کے ساتھ بھی ثابت ہو جاتی ہیں۔

صاحب ہدایہ نے امام شافعیؒ کی دلیل میں سے نقصانِ ضبط کا جواب تو ذکر کیا ہے مگر نقصانِ عقل اور قصور ولایت کا جواب ذکر نہیں فرمایا ہے۔ صاحب عنایہ کے بیان کے مطابق نقصانِ عقل کا جواب یہ ہے کہ جس عقل پر تکلیف کا مدار ہے عورتوں کی اُس عقل میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ نفسِ انسانی کے لئے چار مرتبے ہیں۔ پہلا مرتبہ استعدادِ عقل ہے اسی کا نام عقل ہیولانی ہے یہ مرتبہ تو ابتدائے آفرینش میں تمام افرادِ انسان کو حاصل ہوتا ہے۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ نظر وفکر کے ذریعہ نظری اور غیر بدیہی چیزوں کو حاصل کرنے کے لئے حواس کو جزئیات میں استعمال کر کے بدیہیات کو حاصل کیا جاتا ہے۔ اسی کا نام عقل بالملکہ ہے اور یہی مدار تکلیف ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ بغیر اکتساب کی احتیاج کے نظریات حاصل ہو جائیں۔ اسی کا نام عقل بالفعل ہے۔ چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ نظریات کو مستحضر کر کے ان کی طرف مشاہدہ متوجہ ہو جائے۔ اسی کا نام عقل مستفاد ہے اس تفصیل کے بعد ملاحظہ ہو کہ تکلیف کا مدار عقل بالملکہ پر ہوتا ہے اور عورتوں کے حال کا مشاہدہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی عقل بالملکہ میں کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ عورتیں جب جزمی امور میں حواس کو استعمال کرتی ہیں تو ان کو بدیہیات حاصل ہو جاتی ہیں اور اگر بھول جائیں تو ذرا سی تنبیہ کافی ہوتی ہے۔ نیز اگر عورتوں کی عقل بالملکہ میں نقصان ہوتا تو ارکانِ دین کے سلسلہ میں عورتوں اور مردوں کی تکلیف جدا جدا ہوتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ دونوں کی تکلیف یکساں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ عورتوں کی عقل بالملکہ میں کوئی نقصان نہیں ہے۔

**اعتراض**...... لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رسول اکرم ﷺ کا **هن ناقصات عقل** فرمانا بیان کردہ تقریر کے معارض ہے۔

**جواب**...... اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ کے قول **هن ناقصات عقل** میں عقل سے مراد عقل بالفعل یعنی تیسرا مرتبہ ہے۔ اسی وجہ سے عورتیں ولایت، خلافت اور امارت کی لیاقت نہیں رکھتی ہیں۔ حاصل یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کو ناقصاتِ عقل یعنی تیسرے مرتبہ یعنی عقل بالفعل کے اعتبار سے فرمایا ہے۔ اور احکام کی تکلیف کا مدار دوسرے مرتبہ کی عقل یعنی عقل بالملکہ ہے لہٰذا کوئی تعارض نہیں ہے۔ قصور ولایت کا جواب بھی یہی ہے کہ ولایت کے لئے تیسرے مرتبہ کی عقل یعنی عقل بالفعل ضروری ہے حالانکہ عورت میں یہ عقل ناقص ہے اور جس عقل پر تکلیف کا مدار ہے یعنی عقل بالملکہ اس میں کوئی نقصان نہیں۔

**وعدم قبول الاربع...... الخ** سے امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب ...... ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ جب ایک مرد کی جگہ دو عورتوں کی گواہی معتبر ہے تو دو مردوں کی جگہ چار عورتوں کی گواہی بھی معتبر ہونی چاہئے مگر چونکہ چار عورتوں کی گواہی معتبر ہونے میں عورتوں کا خروج اور باہر نکلنا زیادہ ہوگا۔ حالانکہ یہ ممنوع ہے۔ اس لئے چار عورتوں میں قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ اور کہا گیا کہ تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

## کن مواقع میں محض ایک عورت کی گواہی معتبر ہے

قال ويقبل في الولادة والبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عليه الرجال شهادة امرأة واحدة لقوله عليه السلام شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه والجمع المحلى بالالف واللام يراد به الجنس الى الجنس فيتناول الاقل وهو حجة على الشافعيؒ في اشتراط الاربع ولانه انما سقطت الذكورة ليخف النظر لان نظر الجنس الى الجنس اخف فكذا يسقط اعتبار العدد الا ان المثنى والثلث احوط لما فيه من معنى الالزام ثم حكمها في الولادةشرحناه في الطلاق فاماحكم البكارة فان شهدن انها بكر يؤجل في العنين سنة و يفرق بعده لانها تأيدت بمؤيد اذا البكارة اصل وكذا في رد المبيعة اذا اشتراها بشرط البكارة فان قلن انها ثيب يحلف البائع لينضم نكوله الى قولهن والعيب يثبت بقولهن فيحلف البائع واما شهادتهن على استهلال الصبي لا تقبل عند ابي حنيفةؒ في حق الارث لانه مما يطلع عليه الرجال الا في حق الصلوة لانها من امور الدين وعندهما تقبل في حق الارث ايضاً لانه صوت عند ولادة ولا يحضرها الرجال عادة فصار كشهادتهن على نفس الولادة.

---

ترجمہ ...... اور ولادت، بکارت اور عورتوں کی ایسی جگہ کے عیوب میں جس پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے ایک عورت کی گواہی قبول کی جائے گی۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ جہاں مرد نہیں دیکھ سکتے ہیں اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ اور جمع الف لام کے ساتھ معرف ہے۔ جس سے جنس مراد ہوتی ہے۔ لہٰذا اکثر کو شامل ہوگا۔ اور یہ حدیث چار عورتوں کی شرط لگانے میں امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔ اور اسلئے کہ مذکر ہونے کی قید ساقط ہوگئی تا کہ دیکھنا خفیف ہو۔ کیونکہ جنس کا جنس کو دیکھنا اخف ہے۔ پس اسی طرح عدد کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، مگر یہ کہ دو اور تین ہوں تو زیادہ احتیاط ہے کیونکہ اس میں لازم کرنے کے معنی موجود ہیں پھر ولادت میں ایک عورت کی شہادت کا حکم ہم کتاب الطلاق میں شرح وبسط کے ساتھ ذکر کر چکے ہیں رہا بکارت کا حکم پس اگر عورتوں نے گواہی دی کہ یہ عورت باکرہ ہے تو (اس کے) عنین شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اور اس کے بعد تفریق کی جائے گی۔ اس لئے کہ گواہی کو ایک تائید مل گئی ہے۔ کیونکہ باکرہ ہونا اصل ہے یوں ہی مبیعہ باندی کے واپس کرنے کا حکم ہے جبکہ اس کو مشتری نے باکرہ ہونے کی شرط پر خریدا ہو پس اگر عورتوں نے کہا کہ وہ ثیبہ ہے تو بائع سے قسم لی جائے گی تا کہ بائع کا قسم سے انکار کرنا عورتوں کے قول کے ساتھ منضم ہو جائے اور عیب تو عورتوں کے قول سے ثابت ہو جائے گا۔ پس بائع سے قسم لی جائے گی۔ اور ولادت کے وقت بچہ کے رونے پر عورتوں کی گواہی میراث کے حق میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قبول نہیں ہے۔ کیونکہ بچہ کا رونا ایسی چیز ہے جس پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں مگر نماز کے حق میں، کیونکہ نماز امورِ دین میں سے ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک میراث کے حق میں بھی قبول ہوگی۔ اس لئے کہ استہلال ولادت کے وقت آواز ہے اور عادۃً مرد اس کے پاس موجود نہیں ہوتے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے عورتوں کی شہادت نفسِ ولادت پر۔

تشریح ...... شہادت کا چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ ولادت، بکارت اور عورتوں کے بدن پر ایسے مخفی عیوب جن پر عورتیں ہی مطلع ہو سکتی ہوں اور مرد مطلع نہ ہو سکتے ہوں، ان میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے۔ حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ ولادت وغیرہ مذکورہ چیزوں میں دو عورتوں

کی شہادت قبول ہوگی، ایک عورت کی شہادت کافی نہیں ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی شہادت ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہادت کے باب میں ایک مرد کے قائم مقام دو عورتیں ہوتی ہیں۔ تو دو مردوں کے قائم مقام چار عورتیں ہوں گی۔ پس جس جگہ مردوں کا شہادت دینا ممکن نہ ہو تو اس جگہ چار عورتوں کا شہادت دینا معتبر ہوگا۔

حضرت امام مالکؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ شہادت میں دو باتیں معتبر ہیں۔

۱۔ عدد ۲۔ مذکر ہونا۔

پس ولادت وغیرہ میں مذکر ہونے کا اعتبار تو ساقط ہو گیا۔ یعنی مردوں کا گواہی دینا تو ممکن نہیں ہے لیکن عدد کا اعتبار کرنا ممکن ہے اسلئے ولادت وغیرہ مذکورہ چیزوں میں دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔

ہماری دلیل ...... یہ حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہادۃ النساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ یعنی عورتوں کی شہادت اُن چیزوں میں جائز ہے جن چیزوں کو مرد نہ دیکھ سکتے ہوں۔ اس حدیث سے وجہ استدلال اس طور پر ہے کہ لفظ النساء معرف باالالف واللام ہے اور جمع معرف باللام سے جنس مراد ہوتی ہے۔ اور جنس کا اطلاق قلیل وکثیر دونوں پر ہوتا ہے۔ پس لفظ النساء قلیل کو بھی شامل ہوگا اور قلیل کا حقیقی مصداق ایک ہے۔ تو حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جن چیزوں کو مرد نہ دیکھ سکتے ہوں ان میں ایک عورت کی شہادت بھی جائز ہے۔ اس حدیث کی تائید حضرت حذیفہؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ حدیث حذیفہ یہ ہے ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اجاز شہادۃ القابلۃ فی الولادۃ۔ یعنی رسول اکرم ﷺ نے دایہ کی شہادت کو ولادت کے سلسلہ میں جائز قرار دیا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ دایہ ایک عورت ہوتی ہے۔ پس حدیث حذیفہ سے بھی ثابت ہوا کہ ولادت وغیرہ میں ایک عورت کی شہادت معتبر ہوتی ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حدیث شہادۃ النساء جائزۃ، چار عورتوں کی شہادت شرط ہونے میں امام مالکؒ کے خلاف بھی حجت ہے۔

ہماری طرف سے عقلی دلیل ...... یہ ہے کہ ولادت وغیرہ چیزوں میں گواہ کے مذکر اور مرد ہونے کی قید اس لئے ساقط ہوگئی ہے تاکہ عورت کی طرف دیکھنا کم از کم ہو۔ کیونکہ عورت کی طرف دیکھنا حرام ہے اور عورت کا عورت کی طرف دیکھنا بہ نسبت مرد کے دیکھنے کے خفیف ہوتا ہے۔ یعنی مرد کا عورت کی طرف دیکھنا جس قدر غلیظ اور برا ہے، عورت کا عورت کی طرف دیکھنا اس قدر غلیظ اور برا نہیں ہے۔ اور یہ بات اس لئے ہے کہ عورت کی طرف دیکھنے سے دیکھنے والی عورت کے اندر شہوت کم مشتعل ہوتی ہے۔ لیکن اگر دیکھنے والا مرد ہو تو اس میں شہوت زیادہ مشتعل ہوتی ہے اس لئے مرد کے عورت کی طرف دیکھنے کے مقابلہ میں عورت کا عورت کی طرف دیکھنا اخف ہے۔ پس جب عورت کی طرف دیکھنے کو خفیف اور ہلکا کرنے کے لئے گواہوں میں مذکر ہونے کی شرط ساقط کردی گئی تو اسی مقصد کے پیش نظر عدد کی شرط بھی ساقط کردی جائے گی۔ کیونکہ عورت کی طرف ایک عورت کے دیکھنے میں تخفیف ہے بہ نسبت دو یا چار عورتوں کے دیکھنے کے۔ یعنی عورت کی طرف ایک عورت کا دیکھنا خفیف ہے اور چند عورتوں کا دیکھنا غلیظ ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ ولادت وغیرہ میں ایک عورت کی گواہی اگرچہ کافی ہے لیکن اگر دو یا تین عورتیں ہوں تو اس میں زیادہ احتیاط ہے۔ کیونکہ ولادت وغیرہ کے سلسلہ میں ایک عورت کے گواہی دینے میں بھی لازم کرنیکے معنی موجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گواہی

دینے والی عورت کا آزاد اور مسلمان ہونا اور لفظِ شہادت کے ساتھ گواہی دینا شرط ہے اور یہ گواہی مجلس قاضی کے ساتھ خاص ہے۔

**اعتراض**...... یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ ایک عورت کی گواہی اسلئے کافی ہے تا کہ عورت کی طرف دیکھنا خفیف ہو مگر جب دو یا تین عورتیں احتیاطاً گواہی دیں گی تو پھر یہ تخفیف کہاں باقی رہے گی۔

**جواب**...... اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کی طرف دیکھنے میں تخفیف کا تقاضا تو یہ ہے کہ عدد کا اعتبار نہ ہو یعنی ایک سے زائد کی گواہی واجب نہ ہو۔ اور الزام کے معنی کا تقاضا یہ ہے کہ عدد کا اعتبار ہو یعنی چار عورتوں کی گواہی واجب ہو پس ہم نے دونوں پر عمل کیا اور کہا کہ ایک عورت سے زائد کی گواہی واجب تو نہیں البتہ جائز ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ ولادت کے سلسلہ میں ایک عورت کی شہادت کا حکم باب ثبوت النسب میں بالتفصیل گزر چکا ہے۔ اشرف الہدایہ جلد پنجم میں ملاحظہ کرلیا جائے

اور رہا بکارت کا حکم، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی عنین (نامرد) اور اس کی بیوی کے درمیان اختلاف ہوا اور عنین شوہر نے کہا کہ میں نے اس کے ساتھ جماع کیا ہے اور بیوی نے اسکا انکار کیا اور ایک عورت یا چند عورتوں نے اس کے باکرہ ہونے کی شہادت دی۔ تو اس کے شوہر کو ایک سال کی مہلت دیجائیگی پس ایک سال گذر جانے پر بھی اگر شوہر نے جماع کرنیکا دعویٰ کیا اور بیوی نے انکار کیا تو قاضی عورتوں کو حکم دیگا کہ وہ اس عورت کو دیکھیں باکرہ ہے یا ثیبہ ہے۔ چنانچہ اگر عورتوں نے کہا کہ یہ ابھی بھی باکرہ ہے تو اس کو اختیار ہوگا کہ چاہے نکاح کو باقی رکھے یا تفریق کرالے اگر اس نے تفریق کو اختیار کیا تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کردے گا۔ کیونکہ عورتوں کی گواہی کو ایک تائید حاصل ہوگئی یعنی باکرہ ہونا اس لئے کہ باکرہ ہونا ہی اصل ہے۔ پس عورتوں کی گواہی اصل کے ساتھ مؤید ہوگئی۔ اسی طرح اگر کسی نے باکرہ ہونے کی شرط کے ساتھ ایک باندی خریدی پھر باندی پر قبضہ کرنے سے پہلے یا قبضہ کرنے کے بعد بائع اور مشتری میں اختلاف ہوا یعنی مشتری نے کہا کہ مبیعہ باندی ثیبہ ہے اور بائع نے کہا کہ باکرہ ہے تو مبیعہ باندی عورتوں کو دکھلائی جائے گی۔ پس اگر عورتوں نے کہا کہ یہ باندی باکرہ ہے تو بیع لازم ہو جائے گی اور مشتری کو خیارعیب کے تحت مبیعہ باندی واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ عورتوں کی شہادت کو ایک تائید بھی مل گئی ہے اور تائید یہ ہے کہ باکرہ ہونا اصل ہے اور عورتوں نے بھی باکرہ ہونے کی شہادت دی ہے۔ پس چونکہ عورتوں کی شہادت اصل سے مؤید ہوگئی ہے۔ اس لئے عورتوں کی یہ شہادت معتبر ہوگی۔ اور اگر عورتوں نے مبیعہ باندی کو دیکھ کر کہا کہ یہ ثیبہ ہے۔ تو مشتری کے لئے فسخ بیع کا حق ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ فسخ بیع کا حق قوی ہے اور عورتوں کی شہادت ضعیف ہے۔ اور عورتوں کی شہادت کو کوئی مؤید بھی حاصل نہیں ہوا ہے۔ باقی عورتوں کی شہادت کی وجہ سے مشتری کو خصومت کا حق حاصل ہوگا یعنی عورتوں کی شہادت کی وجہ سے اسکے دعویٰ کی سماعت کی جائے گی۔ اور اس کا اثر یہ ہوگا کہ بائع سے قسم لی جائے گی۔ اگر مشتری نے باندی پر قبضہ کرلیا ہے تو بائع ان الفاظ کے ساتھ قسم کھائے گا۔ خدا کی قسم میں نے حکم بیع کی وجہ سے اس باندی کو باکرہ ہونے کی حالت میں مشتری کے سپرد کیا ہے۔ اور اگر مشتری نے قبضہ نہ کیا ہو تو ان الفاظ کے ساتھ قسم کھائے گا۔ خدا کی قسم میں نے اس باندی کو باکرہ ہونے کی حالت میں فروخت کیا ہے۔ پس اگر بائع قسم کھا گیا تو عقد بیع لازم ہو جائے گا اور مشتری کو خیارِعیب کے تحت مبیعہ باندی واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر بائع نے قسم سے انکار کیا تو پھر مشتری کو مبیعہ باندی واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔

والعیب یثبت سے ایک سوال کا جواب ہے۔

**سوال**...... یہ ہے کہ سابق میں گذر چکا کہ جن عیوب پر مرد مطلع نہ ہو سکتے ہوں ان میں عورتوں کی شہادت کافی ہے۔لہٰذا عورتوں کے یہ شہادت دینے کی وجہ سے کہ مبیعہ باندی ثیبہ ہے مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہونا چاہئے تھا۔حالانکہ آپ نے بائع سے قسم لینا ضروری قرار دیا ہے۔پس بائع سے قسم لینے کو ضروری قرار دینا حدیث شهادة النساء جائزة پر عمل کو ترک کرنا ہے۔

**جواب**...... اس کا جواب یہ ہے کہ جب عورتوں نے یہ کہا کہ مبیعہ باندی ثیبہ ہے تو مبیعہ باندی کا فی الحال ثیبہ ہونا ثابت ہو گیا۔ پس جب مبیعہ باندی کا عورتوں کی شہادت سے ثیبہ ہونا ثابت ہو گیا۔تو حدیث پر عمل ہو گیا۔ پھر اس کے بعد بائع سے اس پر قسم لی جائے گی۔کہ یہ باندی جس وقت میرے پاس تھی تو اس میں یہ عیب نہیں تھا یعنی اس وقت یہ ثیبہ نہیں تھی۔اور بائع سے اس قسم کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ مشتری کو اُسی عیب کی وجہ سے مبیع واپس کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔جو عیب بائع کے پاس پیدا ہوا ہو اور جو عیب بائع کے پاس نہ ہو بلکہ بعد میں پیدا ہوا ہو اس کی وجہ سے مشتری کو مبیع واپس کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔اس جواب کے بعد کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر عورتوں نے کسی بچہ کی ولادت کے وقت اس کے رونے کی شہادت دی یعنی یہ کہا کہ فلاں بچہ پیدا ہوتے ہی رویا تھا یعنی زندہ پیدا ہوا تھا پھر مر گیا تو نماز جنازہ کے حق میں بالاتفاق عورتوں کی گواہی قبول ہوگی۔یعنی عورتوں کی گواہی سے نماز جنازہ کے حق میں بچہ کا زندہ پیدا ہو کر مر جانا ثابت ہو جائے گا۔اور بالاتفاق اس بچہ کی نمازِ جنازہ ادا کی جائے گی۔کیونکہ نماز جنازہ امور دین میں سے ہے اور امور دین میں ایک عورت کی شہادت بھی حجت ہوتی ہے۔جیسا کہ رمضان کے چاند میں عورت کی شہادت حجت ہے۔لیکن میراث کے حق میں عورتوں کی شہادت حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک غیر معتبر ہے۔اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔یعنی اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حاملہ چھوڑ کر مرا پھر اُس عورت نے بچہ جنا۔اور ایک عورت یا چند عورتوں نے گواہی دی کہ یہ بچہ ولادت کے وقت رویا تھا۔یعنی زندہ پیدا ہو کر مرا ہے۔لہٰذا اس بچہ کو اس کے مرحوم باپ کی میراث ملنی چاہئے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اس بچہ کے مستحق میراث ہونے کے حق میں ولادت کے وقت رونے پر عورتوں کی گواہی معتبر نہ ہوگی۔بلکہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی۔یہی ایک قول امام شافعیؒ کا ہے اور صاحبین کے نزدیک میراث کے حق میں بھی عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی۔اس کے قائل امام مالک اور امام احمد ہیں۔اور یہی ایک قول امام شافعیؒ کا ہے۔

**امام ابوحنیفہؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ ولادت کے وقت بچہ کا رونا ایسی چیز ہے جس پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں۔اور جن چیزوں پر مرد مطلع ہو سکتے ہوں اُن میں عورتوں کی گواہی حجت نہیں ہوتی۔لہٰذا ولادت کے وقت بچہ کے رونے پر بھی عورتوں کی گواہی معتبر نہ ہوگی۔برخلاف نفسِ ولادت کے، کیونکہ ولادت نام ہے ماں سے بچہ کا جُدا ہونا اور ماں سے بچہ کے جدا ہونے پر مردوں کا مطلع ہونا ناممکن ہے۔اسلئے نفسِ ولادت پر عورتوں کی گواہی مقبول ہے۔

**صاحبین کی دلیل**...... یہ ہے کہ بچہ ولادت کے وقت روتا ہے اور اس وقت عادۃً مرد موجود نہیں رہتے ہیں۔پس ولادت کے وقت رونے پر عورتوں کا گواہی دینا ایسا ہے۔جیسے نفس ولادت پر گواہی دینا اور نفس ولادت پر عورتوں کی گواہی معتبر ہے۔لہٰذا ولادت کے وقت بچے رونے پر بھی عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی۔

امام صاحبؒ کی طرف سے صاحبینؒ کی دلیل کا جواب ...... یہ ہے۔ کہ شہادت میں فقط امکان اطلاع معتبر ہے۔ یعنی صرف اس کا اعتبار ہے کہ مردوں کا مطلع ہونا ممکن ہو اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ولادت کے وقت بچہ کے رونے کی آواز کو مردوں کے لئے سُننا ممکن ہے پس جب ولادت کے وقت بچہ کی آواز کو سُننا مردوں کے لئے ممکن ہے تو اس میں عورتوں کی شہادت معتبر نہ ہوگی۔ اور رہی نفسِ ولادت تو چونکہ وہ بچہ کا اپنی ماں سے جدا ہونے کا نام ہے اور اس عمل میں ''مرد'' عورتوں کے ساتھ شریک نہیں ہوتے اس لئے نفسِ ولادت پر مردوں کا مطلع ہونا ناممکن ہے۔ اور جب نفسِ ولادت پر مردوں کا مطلع ہونا ناممکن ہے تو نفسِ ولادت پر عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی۔

## گواہی میں عدالت اور لفظ شہادت کی حیثیت

**قال ولا بد فی ذالک کله من العدالة ولفظة الشهادة فان لم يذكر الشاهد لفظة الشهادة و قال اعلم اواتيقن لم تقبل شهادته اما العدالة فلقوله تعالیٰ ممن ترضون من الشهداء والمرضی من الشاهد هو العدل ولقوله تعالیٰ و اشهد واذوی عدل منكم ولان العدالة هی المعينة للصدق لان من يتعاطی غير الكذب قد يتعاطاه وعن ابی يوسف ان الفاسق اذا كان وجيها فی الناس ذا مروة تقبل شهادته لانه لا يستاجر لوجاهته ويمتنع عن الكذب لمروته والاول اصح الا ان القاضی لو قضی بشهادة الفاسق يصح عندنا والمسألة معروفة واما لفظة الشهادة فلأن النصوص نطقت باشتراطها اذ الامر فيها بهٰذه اللفظة ولان فيها زيادة توكيد فان قوله اشهد من الفاظ اليمين فكان الامتناع عن الكذب بهٰذه اللفظ اشد و قوله فی ذالک كله اشارة الی جميع ما تقدم حتی يشترط العدالة و لفظة الشهادة فی شهادة النساء فی الولادة وغيرها هو الصحيح لانه شهادة لما فيه من معنی الالزام حتی اختص بمجلس القضاء و يشترط فيه الحرية والاسلام**

---

ترجمہ ...... اور شہادت کی تمام صورتوں میں عدالت اور لفظ شہادت ضروری ہے۔ پس اگر شاہد نے لفظ شہادت ذکر نہ کیا۔ اور کہا کہ میں جانتا ہوں یا میں یقین کرتا ہوں۔ تو اس کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ بہر حال عدالت تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اور جن گواہوں کو تم پسندیدہ جانو۔ اور پسندیدہ گواہ عادل ہوتا ہے۔ اور اس لئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے میں سے عادل گواہ مقرر کرو۔ اور اسلئے کہ عدالت ہی صدق کو معین کرنے والی ہے۔ کیونکہ جو شخص جھوٹ کے علاوہ دیگر ممنوعات کا مرتکب ہوتا ہے وہ کبھی جھوٹ کا بھی مرتکب ہو جاتا ہے اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ فاسق آدمی اگر لوگوں میں وجیہہ ہو اور صاحب مروّت ہو، تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اسلئے کہ وہ اپنی وجاہت کی وجہ سے اجارہ پر نہیں لیا جائیگا۔ اور اپنی مروّت کی وجہ سے جھوٹ بولنے سے باز رہے گا۔ اور قولِ اوّل اصح ہے۔ لیکن اگر قاضی نے کسی فاسق کی گواہی پر حکم دیدیا تو ہمارے نزدیک صحیح ہے اور یہ مسئلہ معروف ہے۔ رہا لفظِ شہادت تو اسلئے کہ نصوص اسی لفظ کے شرط ہونے پر ناطق ہیں۔ کیونکہ نصوص میں اسی لفظ کے ساتھ اَمر ہے۔ اور اس لئے کہ لفظ شہادت میں زیادہ مضبوطی ہے۔ کیونکہ لفظ اشھد الفاظِ یمین میں سے ہے۔ تو اس لفظ کی وجہ سے جھوٹ سے باز رہنا زیادہ شدید ہے۔ اور مصنفؒ کا قول فی ذالک کلہ میں تمام انواع شہادت کی طرف اشارہ ہے حتیٰ کی ولادت اور اس کے علاوہ میں عورتوں کی گواہی کے اندر لفظ شہادت اور عادل ہونا شرط

ہے۔ یہی صحیح ہے۔ اسلئے کہ یہ بھی شہادت ہے۔ کیونکہ اس میں لازم کرنے کے معنی ہیں۔ حتی کہ مجلس قاضی کے ساتھ خاص ہے۔ اور اس میں آزادی اور مسلمان ہونا شرط ہے۔

تشریح ...... شہادت میں عدل یہ ہے کہ انسان کبائر سے اجتناب کرتا ہو، صغائر پر مُصر نہ ہو۔ اس کی صلاح اس کے فساد سے زیادہ ہو۔ اور اس کا صواب (صائب الرائے ہونا) اس کی خطا سے زائد ہو۔

بہر حال صاحب قدوری نے فرمایا کہ شہادت کے تمام انواع میں گواہوں کا عادل ہونا شرط ہے اور لفظ شہادت شرط ہے یعنی گواہ شہادت کے وقت یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں یا میں گواہی دیتا ہوں۔ حتیٰ کہ اگر گواہی کے وقت گواہ نے کہا کہ میں جانتا ہوں یا میں یقین کرتا ہوں تو اس مقدمہ میں اس وقت اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ گواہ کا عادل ہونا تو اس لئے شرط ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ممن ترضون من الشهداء یعنی دو گواہ کروان لوگوں میں سے جن کو تم پسند کرتے ہو گواہوں میں حاصل یہ کہ گواہ لوگوں میں پسندیدہ آدمی ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ فاسق لوگوں میں پسندیدہ شمار نہیں ہوتا۔ پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ شاہد، فاسق آدمی نہ ہو بلکہ اس کا عادل ہونا ضروری ہے۔ دوسری آیت ہے و اشهدوا ذوی عدل منكم یعنی تم مسلمانوں میں دو عادل آدمیوں کو گواہ مقرر کر لو۔ اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ گواہ کا عادل ہونا ضروری ہے۔

عقلی دلیل ...... یہ ہے کہ شہادت، گواہ کے صادق اور سچا ہونے کی وجہ سے حجت ہوتی ہے۔ اور صدق اور سچائی کو معین کرنے والی یہی عدالت ہے۔ یعنی عادل آدمی ہی سچ بولتا ہے۔ کیونکہ فاسق جو ممنوعات دین کا مرتکب ہوتا ہے وہ کبھی جھوٹ کا بھی مرتکب ہو جاتا ہے۔ اس لئے جب اس کو گناہوں سے پرہیز نہیں ہے تو جھوٹ سے بھی خوف اور ڈر نہ ہوگا۔ پس تہمت کذب کی وجہ سے فاسق کی گواہی رد ہوگی اور جب تہمت کذب کی وجہ سے فاسق کی گواہی رد ہو جاتی ہے تو گواہ کا عادل ہونا شرط اور ضروری ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر فاسق آدمی لوگوں میں اپنی وجاہت اور قدر و منزلت رکھتا ہو اور مروت اور انسانیت کا پیکر ہو تو فاسق ہونے کے باوجود اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ کیونکہ وہ اپنی وجاہت اور قدر و منزلت کے پیش نظر جھوٹی گواہی کے لیے فروخت نہیں ہوگا۔ یعنی وہ اپنی وجاہت کی وجہ سے ایسا نہیں کرے گا کہ مدعی سے روپے لے کر جھوٹی گواہی دیدے۔ اور اپنی مروت اور انسانیت کی وجہ سے جھوٹ بولنے سے باز رہے گا۔ یعنی وہ اسکو پسند نہیں کریگا کہ لوگوں میں دروغ گو اور جھوٹا ہو کر متعارف ہو۔ لہٰذا اسکی مروت اسکو جھوٹ بولنے سے روکے گی۔ پس جب فاسق کی وجاہت اور مروت اس کو جھوٹ بولنے اور جھوٹی گواہی دینے سے روکتی ہے تو وہ متہم بالکذب بھی نہیں ہوگا اور جب متہم بالکذب نہیں ہے تو اس کی شہادت قبول کرنے میں کیا مضائقہ ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ صحیح یہی ہے کہ مطلقاً فاسق کی گواہی قبول نہ ہو خواہ وہ ذی وجاہت ہو یا ذی وجاہت نہ ہو۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ کے قول و اشهدوا ذوی عدل منكم سے علی الاطلاق معلوم ہوتا ہے کہ غیر عادل یعنی فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی وہ فاسق صاحب وجاہت ہو یا صاحب وجاہت نہ ہو۔ اور باری تعالیٰ کے قول ان جاء كم فاسق بنباء فتبينوا سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ فاسق کی کوئی بات بلا تحقیق قبول نہ کی جائے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شہادت کو قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا درحقیقت شاہد کا اکرام و اعزاز ہے چنانچہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے اكرموا الشهود گواہوں کا اکرام کرو۔ پس فاسق کی شہادت قبول کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ فاسق کا اکرام و اعزاز کیا جائے۔ حالانکہ ہم کو فاسق کی اہانت کا امر کیا گیا ہے۔ چنانچہ مدنی آقا ﷺ نے فرمایا ہے اذا لقيت الفاسق فالقه

بوجہ مکفر یعنی اگر فاسق سے تیری ملاقات ہو جائے تو ،تم اس کے ساتھ ترش روئی سے پیش آ ؤ یعنی خندہ پیشانی سے ملاقات نہ کرو۔ بلکہ منہ بنا کر ترش روئی کے ساتھ ملاقات کرو۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اصح قول اگر چہ یہ ہے کہ فاسق کی گواہی قبول نہ کی جائے مگر اس کے باوجود اگر قاضی نے فاسق کی گواہی پر فیصلہ دیدیا تو ہمارے نزدیک یہ فیصلہ معتبر اور قابلِ تنفیذ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہ فاسق کی گواہی قبول کی جائے گی اور نہ فاسق کی گواہی پر قاضی کا فیصلہ جائز ہوگا۔ چنانچہ اگر قاضی نے فاسق کی گواہی پر فیصلہ دیدیا تو وہ نافذ نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ معروف ہے کتاب القاضی کے اوائل میں، اس پر سیر حاصل کلام کیا جا چکا ہے۔ اور لفظ شہادت یعنی شاہد کا لفظ اشہد کے ساتھ گواہی دینا اس لئے شرط ہے کہ نصوص (قرآن وحدیث) اسی لفظ شہادت کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے

۱۔ اقیموا الشہادۃ ﷲ

۲۔ واشہدوا اذا تبایعتم

۳۔ واستشہدوا شہیدین من رجالکم

۴۔ واشہدوا ذوی عدل منکم

اور حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے اذا علمت مثل الشمس فاشہد والا فدع یعنی اگر تجھ کو کسی بات کا علم آفتاب کی طرح واضح طور پر ہو جائے تو ،تو گواہی دے، ورنہ اس کو چھوڑ دے۔ پس جب گواہی کے سلسلہ میں نصوصِ قرآنی اور نصِ حدیث لفظ شہادت کے ساتھ صراحۃً ناطق ہیں تو گواہی کے باب میں لفظِ شہادت کی جگہ دوسرے کسی لفظ کا استعمال کرنا درست نہ ہوگا۔

اعتراض...... یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ افتتاحِ صلوٰۃ کیلئے لفظ تکبیر پر نص وارد ہے چنانچہ ارشاد ہے وربک فکبّر۔ لیکن اس کے باوجود امام ابوحنیفہ نے اللہ اجل اور اللہ اعظم کے ساتھ تکبیر تحریمہ کو جائز قرار دیا ہے۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ تکبیر تعظیم کے لئے ہوتی ہے اور اللہ اعظم واللہ اجل بھی تعظیم پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لئے ان دونوں حکموں کو اللہ اکبر کے ساتھ لاحق کر دیا گیا۔ اور لفظ شہادت چونکہ دلالت کرتا ہے مشاہدہ پر اور لفظ اعلم اور اتیقن مشاہدہ پر دلالت نہیں کرتے اس لئے ان دونوں حکموں کو لفظِ اَشْهَدُ کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہ ہوگا۔

دوسری دلیل:...... یہ ہے کہ لفظِ شہادت چونکہ مشاہدہ پر دلالت کرتا ہے اس لئے شہادت کے لفظ میں تاکید اور مضبوطی زیادہ ہے اور لفظ اشہدُ چونکہ یمین اور قسم کے الفاظ میں سے ہے اس لئے اس لفظ شہادت کی وجہ سے شاہد، جھوٹ بولنے سے زیادہ باز رہے گا۔ اور شہادت میں یہی مقصود ہے کہ شاہد جھوٹ بولنے سے پرہیز کرے۔ پس لفظ شہادت میں چونکہ تاکید اور مضبوطی ہے اور جھوٹ بولنے سے باز رہنا زیادہ شدید ہے۔ اس لئے گواہی میں لفظ شہادت کے ساتھ گواہی دینا ضروری قرار دیا گیا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ماتن کا قول ولابد فی ذالک کلہ، سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شہادت کی تمام انواع میں شاہد کا عادل ہونا اور لفظ اشہدُ کے ساتھ گواہی دینا شرط ہے۔ حتیٰ کہ ولادت وغیرہ میں عورتوں کو گواہ بنانے کے لئے بھی ان کا عادل ہونا اور لفظ شہادت کے ساتھ گواہی دینا ضروری ہے اور یہی صحیح قول ہے کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ اس میں بھی الزام کے معنی موجود ہیں۔ اور

جب الزام کے معنی موجود ہیں تو ولادت وغیرہ کے سلسلہ میں عورتوں کا خبر دینا محض خبر نہ ہوگا بلکہ شہادت ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ولادت وغیرہ کی شہادت مجلس قضا کے ساتھ خاص ہے اور شہادت دینے والی عورت کا عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہونا شرط ہے۔ اور مجلس قاضی اور آزادی اور اسلام یہ سب چیزیں چونکہ شہادت کے لئے شرط ہیں، اس لئے ولادت وغیرہ میں عورتوں کا لفظ شہادت کے ساتھ گواہی دینا ضروری ہے۔ البتہ فقہاء عراق ولادت وغیرہ میں گواہی کیلئے لفظ شہادت کو شرط قرار نہیں دیتے ہیں۔

## گواہوں کیلئے عدالت کا معیار

قال ابو حنيفةؒ يقتصر الحاكم على ظاهر العدالة في المسلم ولا يسأل عن حال الشهود حتى يطعن الخصم لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الامحدوداً في قذف ومثل ذالک مروى عن عمرؓ ولان الظاهر هو الانزجار عما هو محرم دينه و بالظاهر كفاية اذ لاوصول الى القطع الا في الحدود والقصاص فانه يسأل عن الشهود لانه يحتال لا سقاطها فيشترط الاستقصاء فيها ولان الشبهة فيها دارئة وان طعن الخصم فيهم يسأل عنهم في السر والعلانية لانه تقابل الظاهر ان فيسال طلباً للترجيح و قال ابو يوسفؒ ومحمدؒ لا بد ان يسأل عنهم في السر و العلانية في سائر الحقوق لان القضاء مبناه على الحجة وهي شهادة العدول فيتعرف عن العدالة و فيه صون قضائه عن البطلان وقيل هذا اختلاف عصر و زمان والفتوى على قولهما في هٰذا الزمان

ترجمہ...... امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مسلمان کے حق میں حاکم ظاہری عدالت پر اکتفاء کرے اور گواہوں کی حالت دریافت نہ کرے یہاں تک کہ مدعیٰ علیہ طعن کرے۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مسلمان عادل ہیں بعض بعض پر حجت ہیں مگر محدود فی القذف اور اسی کے مانند حضرت عمرؓ سے مروی ہے اور اسلئے کہ مسلمان کا ظاہر حال اُس چیز سے باز رہنا ہے جو اس کے دین میں حرام ہے اور ظاہر پر ہی کفایت ہے کیونکہ یقین تک نہیں پہنچا جا سکتا ہے مگر حدود وقصاص میں کہ (ان میں) گواہوں کا حال دریافت کرے۔ اس لئے کہ قاضی ان کو ساقط کرنے کا حیلہ تلاش کرتا ہے۔ پس عدالت کے سلسلہ میں پورے طور پر تفتیش کرنا شرط ہوگا۔ اور اس لئے کہ حدود میں شبہ حد کو دور کرنیوالا ہے۔ اور اگر مدعیٰ علیہ نے گواہوں میں طعن کیا تو خفیہ اور علانیہ اُن گواہوں کے بارے میں دریافت کرے کیونکہ دو ظاہر مقابل ہو گئے۔ پس ترجیح دینے کے واسطے گواہوں کا حال دریافت کرے۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ تمام حقوق میں خفیہ اور علانیہ گواہوں کی عدالت دریافت کرنا ضروری ہے۔ اسلئے کہ قضاء کی بنیاد حجت پر ہے اور حجت عادل گواہوں کی گواہی ہے۔ لہٰذا عدالت دریافت کرے۔ اور اس میں قاضی کے فیصلہ کے باطل ہونے سے حفاظت ہے اور کہا گیا کہ یہ عہد اور زمانہ کا اختلاف ہے، اور اس زمانہ میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

تشریح...... اس بات پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے مگر اس اتفاق کے بعد حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جب مدعی قاضی کی عدالت میں گواہ پیش کرے اور مدعیٰ علیہ گواہوں پر کوئی طعن نہ کرے یعنی یہ نہ کہے کہ مدعی کے گواہ جھوٹے ہیں یا غلام ہیں، یا غیر مسلم ہیں یا محدود فی القذف ہیں یعنی گواہوں میں ایسا کوئی نقص بیان نہ کرے جسکی وجہ سے ان کی شہادت مردود ہو جاتی ہو تو قاضی مسلمان گواہوں میں ان کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرے یعنی ان کو عادل قرار دے ان کی عدالت و دیانت کے

بارے میں تفتیش نہ کرے۔

**دلیل** ...... یہ حدیث ہے قال رسول اللہ ﷺ المسلمون عدول بعضهم علیٰ بعض الا محدوداً فی قذف (ابن ابی شیبہ) یعنی تمام مسلمان عادل ہیں۔ ایک دوسرے کے خلاف حجت ہے سوائے محدود فی القذف کے یعنی محدود فی القذف کی گواہی کسی مسلمان کے خلاف حجت نہیں ہوتی۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے نام ایک خط تحریر فرمایا تو اس میں بھی المسلمون عدول بعضهم علی بعض الا محدودا فی قذف کی عبارت موجود ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مطلقاً مسلمان کی گواہی حجت ہے اس کی عدالت کے بارے میں تحقیق وتفتیش کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

**عقلی دلیل** ...... یہ ہے کہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ ہر ایسے فعل سے جو اس کے دین میں حرام ہے مثلاً جھوٹ بولنے سے پرہیز گار ہوگا اور اسی ظاہر حال پر اکتفاء کیا جائے گا۔ کیونکہ قطعی اور یقینی طور پر گواہوں کا عادل ہونا معلوم نہیں ہوسکتا ہے چنانچہ اگر قاضی نے مزکی یعنی تعدیل کرنے والے سے گواہ کا حال دریافت کیا اور اس نے گواہ کو عادل بتلایا تو بھی اس کے عادل ہونے کا قطعی یقین نہیں ہوسکتا ہے سوائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ تعدیل کرنے والا مزکی بظاہر جھوٹ نہیں بولے گا۔ پس جس طرح تعدیل کرنے والے کے بارے میں یہ گمان کیا گیا کہ وہ جھوٹ نہیں بولے گا اسی طرح خود گواہوں کی نسبت یہ گمان کیا جائے کہ یہ مسلمان جھوٹ نہیں بولے گا۔ پس اسی ظاہری عدالت پر اکتفا کرنا کافی ہے۔

**سوال** ...... یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ "ظاہر" حق کو دفع کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے ظاہر کے ذریعہ کسی حق کو ثابت نہیں کیا جاتا۔ حالانکہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ گواہوں کی ظاہری عدالت سے مدعی کے واسطے مدعی بہ کا استحقاق ثابت ہو جائے گا۔

**جواب** ...... اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اگر کوئی چیز ظاہر کے معارض نہ ہو تو "ظاہر" کیلئے بھی کافی ہوتا ہے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ ہمارا کلام اس صورت میں ہے جب کہ مدعیٰ علیہ نے گواہوں کے بارے میں طعن نہ کیا ہو اور مدعیٰ علیہ کے طعن نہ کرنے کی وجہ سے کوئی چیز گواہوں میں ظاہری عدالت کے معارض نہیں ہے پس جب ظاہری عدالت کے کوئی چیز معارض نہیں ہے تو گواہوں کی ظاہری عدالت سے مدعی کا حق بھی ثابت ہو جائیگا۔

**دوسرا جواب** ...... یہ ہے کہ "ظاہر" استحقاق کو ثابت کرتا ہے اور وہ ظاہر جس سے استحقاق ثابت نہیں ہوتا اس سے مراد استصحاب ہے۔ استحقاق کا ثابت نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ مطلقاً ظاہر سے بھی استحقاق ثابت نہ ہو۔ صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر حدود وقصاص میں مسلمان گواہ گواہی دیں تو قاضی ان کی ظاہری عدالت پر اکتفاء نہ کرے۔ خواہ مدعیٰ علیہ طعن کرے یا طعن نہ کرے بلکہ انکی عدالت دریافت کرے یعنی دیانت، وامانت کے سلسلہ میں ان کا حال معلوم کرے۔

**دلیل** ...... یہ ہے کہ قاضی چونکہ حدود وقصاص ساقط کرنے کا بہانہ تلاش کرنے میں شریعت کی جانب سے مکلف ہے۔ اس لئے گواہوں کی عدالت کے سلسلہ میں پورے طور پر تفتیش اور کھود کرید کرنا شرط ہوگا تا کہ کوئی ایسی بات نکل آئے جس سے حد ساقط ہو سکے۔

**دوسری دلیل** ...... یہ ہے کہ گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرنے کی صورت میں ان کے غیر عادل ہونیکا شبہ باقی رہتا ہے اور حدود میں شبہ کا پیدا ہونا حدود کو ساقط کرتا ہے۔ پس حدود کو ثابت کرنے کے لئے گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرنا درست نہ ہوگا

بلکہ گواہوں کے حال کا دریافت کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر حدود وقصاص کے علاوہ دوسرے معاملات کے گواہوں میں مدعیٰ علیہ نے طعن کیا یعنی ایسا کوئی نقص بیان کیا جس سے گواہوں کی گواہی مردود ہو جاتی ہو تو ایسی صورت میں قاضی خفیہ اور علانیہ دونوں طرح گواہوں کی عدالت دریافت کرے گا۔ کیونکہ یہاں دو ظاہر معارض اور مقابل ہو گئے۔ ایک ظاہر تو یہ ہے یہ گواہ جھوٹے نہیں ہوں گے اور دوسرا ظاہر یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ اپنے طعن میں جھوٹ نہیں ہوگا۔ یعنی مسلمان ہونے کی وجہ سے گواہوں کا ظاہر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ گواہ اپنی گواہی میں جھوٹے نہ ہوں اور انکی گواہی پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے اور مدعیٰ علیہ کا ظاہر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مدعیٰ علیہ اپنے طعن میں جھوٹا نہ ہو اور اس طعن کی وجہ سے گواہوں کی گواہی معتبر نہ ہو۔ پس جب دو ظاہر مقابل اور معارض ہو گئے۔ تو ایک کو ترجیح دینے کے واسطے قاضی گواہوں کا حال دریافت کرے گا۔ چنانچہ تحقیق وتفتیش کے بعد اگر گواہوں کا عادل ہونا ثابت ہو گیا تو گواہوں کے ظاہر کو ترجیح حاصل ہوگی۔ اور اگر ان کا عادل ہونا ثابت نہ ہوا بلکہ مدعیٰ علیہ کا بیان کردہ طعن ثابت ہو گیا تو مدعیٰ علیہ کے ظاہر کو ترجیح حاصل ہوگی۔

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ تمام حقوق میں خفیہ اور علانیہ گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے خواہ مدعیٰ علیہ نے گواہوں پر طعن کیا ہو یا طعن نہ کیا ہو۔ اسی کے قائل امام احمد اور امام شافعی ہیں۔ امام مالک نے فرمایا کہ گواہ اگر عدالت یعنی دیانت وامانت اور صداقت میں مشہور بین الناس ہوں تو قاضی انکا حال دریافت نہ کرے اور اگر انکی جرح معروف ہو یعنی ایسی چیزوں کے ساتھ معروف ہوں جن کی وجہ سے گواہی رد ہو جاتی ہے تو ایسی صورت میں انؑ کی گواہی رد کر دیجائے گی۔ اور اگر ان کی عدالت اور جرح مشکوک ہو تو قاضی انکا حال دریافت کرے گا۔

**صاحبین کی دلیل**...... یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کا دارومدار حجت پر ہے اور حجت نام ہے عادل گواہوں کی شہادت کا اور گواہوں کی عدالت کا حکم چونکہ قاضی کے دریافت کرنے کے بعد ہوتا ہے اسلئے قاضی پر گواہوں کی عدالت اور دیانت کے بارے میں دریافت کرنا ضروری ہوگا۔

**دوسری دلیل**...... یہ ہے کہ گواہوں کا حال دریافت کرنے کے صورت میں قاضی کا فیصلہ باطل ہونے سے محفوظ ہو جاتا ہے اس طور کہ اگر قاضی نے گواہوں کا حال دریافت کئے بغیر کوئی فیصلہ دیا اور بعد میں گواہوں کا غلام ہونا یا کافر ہونا یا محدود فی القذف ہونا ظاہر ہوا تو قاضی کا یہ فیصلہ باطل ہو جائیگا۔ اور اگر حال دریافت کرنے کے بعد فیصلہ دیا تو فیصلہ باطل ہونے کی نوبت نہ آئے گی۔ اور قاضی کے فیصلہ کو امکانی حد تک باطل ہونے سے محفوظ کرنا ضروری ہے۔ پس قاضی کے فیصلہ کو باطل ہونے سے بچانے کیلئے گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری قرار دیا گیا۔

صاحبِ ہدایہ نے فرمایا کہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ حضرت امام صاحب اور صاحبین کے درمیان گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں جو اختلاف ہے۔ وہ کسی حجت اور برہان پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ یہ زمانہ کا اختلاف ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ نے گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرنے کا حکم اس زمانہ میں دیا ہے جس زمانہ میں صلاح اور نیکی کا غلبہ تھا۔ لوگ بالعموم سچ بولتے تھے۔ رسول اکرم ﷺ نے اُس زمانے کے اچھا ہونے کی شہادت دی ہے چنانچہ فرمایا ہے خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم ثم یفشو الکذب اس حدیث میں اللہ کے رسول نے تین زمانوں (عہد صحابہ، عہد تابعین، عہد تبع

تابعین) کو اچھا بتلایا ہے اور چوتھے عہد کے بارے میں فرمایا کہ اس زمانہ میں جھوٹ کا بول بالا ہوگا، دروغ گوئی عام ہوگی۔ لوگ جھوٹ کو فراست اور سیاست قرار دیں گے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ چونکہ قرنِ ثانی اور ثالث کے لوگوں میں سے ہیں اس لئے حضرت امام صاحب نے غلبۂ خیر کی وجہ سے گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کیا ہے اور صاحبینؒ چونکہ قرنِ رابع کے لوگوں میں سے ہیں اس لئے انھوں نے غلبۂ شر اور کذب اور جھوٹ کے عام ہونے کی وجہ سے ظاہری عدالت پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ گواہوں کے حال کی تحقیق اور تفتیش کو ضروری قرار دیا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس زمانہ میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ کیونکہ اس زمانہ میں عوام تو عوام خواص بھی چونکہ دروغ گوئی اور جھوٹ سے محفوظ نہیں۔ اس لئے گواہوں کے سچا یا جھوٹا ہونے کی تحقیق اور تفتیش کو ضروری قرار دیا گیا۔

## گواہوں کے تزکیہ اور تعدیل کرنے کا حکم

**ثم التزكية في السر ان يبعث المستورة الى المعدل فيها النسب والحلى والمصلى و يردها المعدل و كل ذالك في السر كيلا يظهر فيخدع او يقصدو في العلانية لا بد ان يجمع بين المعدل والشاهد لينتفي شبهة تعديل غيره و قد كانت العلانية وحدها في الصدر الاول ووقع الاكتفاء في السر في زماننا تحرزا عن الفتنة و يروى عن محمدؒ تزكية العلانية بلاء و فتنة ثم قيل لا بد ان يقول المعدل هو حر عدل جائز الشهادة لان العبد قد يعدل و قيل يكتفي بقوله هو عدل لان الحرية ثابتة بالدار وهذا اصح**

---

ترجمہ...... پھر خفیہ تزکیہ یہ ہے کہ تعدیل کرنے والے کے پاس خفیہ رقعہ بھیجے جس میں گواہوں کا نسب، ان کا حلیہ اور مسجد تحریر کرے۔ اور تعدیل کرنے والا اُس رقعہ کو (جواب لکھ کر حاکم کے پاس) واپس کرے۔ اور یہ سب خفیہ ہونا چاہئے تاکہ ظاہر ہوکر (تعدیل کرنے والے کے ساتھ) مکر نہ کیا جائے یا اس کو ایذا دینے کا ارادہ نہ کیا جائے۔ اور علانیہ تزکیہ میں ضروری ہے کہ قاضی تعدیل کرنے والے اور گواہ دونوں کو جمع کرے تاکہ اس کے علاوہ کی تعدیل کا شبہ جاتا رہے۔ اور صدرِ اول میں تعدیل فقط علانیہ تھی۔ اور ہمارے زمانے میں خفیہ تعدیل پر اکتفا ہوگیا تاکہ فتنہ سے بچاؤ ہو۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ علانیہ تعدیل بلاء اور فتنہ ہے۔ پھر کہا گیا کہ تعدیل کرنے والے کو یہ کہنا ضروری ہے کہ یہ گواہ آزاد، عادل جائز الشہادت ہے۔ اس لئے کہ کبھی غلام بھی عادل ہوتا ہے اور کہا گیا کہ اپنے اس قول پر کہ وہ عادل ہے اکتفا کرے۔ کیونکہ آزاد ہونا دارالاسلام سے ثابت ہے اور یہی قول اصح ہے۔

تشریح...... تزکیہ اور تعدیل کسی کے عادل اور غیر عادل ہونے کی تحقیق کرنیکا نام ہے۔ مزکی اور معدِل، تعدیل اور تزکیہ کرنے والے کو کہتے ہیں۔ مستورہ، وہ خط ہے جس میں قاضی گواہوں کے نام، نسب، حلیہ اور ان کے محلّہ کی مسجد لکھ کر اپنے امین کی معرفت خفیہ طریقہ پر مزکّی کے پاس بھیجے گا۔ چونکہ اس خط کو عوام کی نظروں سے چھپانا مقصود ہوتا ہے اسلئے اس خط کا نام مستورہ رکھا گیا۔

تزکیہ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ تزکیہ فی السّر ۲۔ تزکیہ فی العلانیہ

تزکیہ فی السر یہ ہے کہ قاضی گواہوں کی عدالت دریافت کرنے کے لئے مزکّی اور معدِل کے نام ایک خط لکھ کر چپکے سے اپنے

امین کے ذریعہ مزکّی کے پاس روانہ کردے۔ خط میں گواہوں کا نام، ان کا نسب، ان کا حلیہ اوران کے محلّہ کی مسجد تحریر کردے۔ اوراگر گواہ بازاری آدمی ہوتو اس کا بازار تحریر کرے۔ اورمناسب یہ ہے کہ مزکی (تعدیل کرنیوالا) صالح، زاہد، لوگوں میں زیادہ معتمد و پرہیز گار ہواورامانت داراورذی علم ہو، اورلوگوں سے مل جل کر رہتا ہو، بالکل گوشہ نشین اورصوفی منش نہ ہو کہ اپنی نیک بختی کی وجہ سے ہر شخص کو نیک سمجھتا یا ہرایک کے کہنے پراعتماد کرلیتا ہو۔ مزکی حریص اورفقیر بھی نہ ہو کیونکہ حریص اورفقیر آدمی مال کے چکر میں آکر صحیح اطلاع پہنچانے میں ناکام ہوسکتا ہے۔ پس مزکی گواہوں کے بارے میں ان کے پڑوسیوں، دوستوں، ہم پیشہ لوگوں اوران کے پاس اٹھنے بیٹھنے والوں سے دریافت کرے۔ تحقیق وتفتیش کے بعد اگر مزکی کوان کا عادل ہونا معلوم ہوا تو مزکی جو خط قاضی کے نام تحریر کرے گا اس میں گواہ کے نام کے نیچے یہ الفاظ تحریر کرے۔ ھو عدل مرضی مقبول جائز الشھادۃ یعنی یہ گواہ میرے نزدیک عادل، پسندیدہ، مقبول اورجائز الشہادت ہے۔ اوراگرانکا غیر عادل ہونا معلوم ہوا تو گواہ کے نام کے نیچے کچھ تحریر نہ کرے تا کہ اس کا پردہ فاش نہ ہو۔ یا صرف (واللہ اعلم) لکھدے۔ حاصل یہ کہ تحقیق وتفتیش کے نتیجے میں گواہوں کے جن عیوب پر مطلع ہوا ہوان کو تحریر نہ کرے۔ ہاں اگر مزکی کو یہ اندیشہ ہو کہ عیوب اورفسق کی صراحت نہ کرنے کی صورت میں قاضی ان کی گواہی پر فیصلہ کرسکتا ہے تو اس صورت میں گواہوں کے عیوب کی صراحت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اوراگر مزکی گواہ کی عدالت اورفسق دونوں پر مطلع نہ ہوسکا تو اس کے نام کے نیچے (مستور) لکھدے یعنی یہ لکھدے کہ اس کا حال پوشیدہ ہے۔ مزکی تمام باتوں کو لکھ کر قاضی کے امین کے ذریعہ اُس خط کو قاضی کے پاس روانہ کردے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قاضی کا مزکی کے پاس خط بھیجنا اورمزکی کا تحقیق کرکے اس کو قاضی کے پاس بھیجنا سب باتیں صیغہ راز میں رہنی چاہئیں۔ کیونکہ ظاہر ہونے کی صورت میں گواہ مزکی یا مدعی مزکی کو رشوت دیکرے خرید سکتا ہے۔ اوررشوت قبول نہ کرنے کی صورت میں گواہ مزکی کوایذاء پہنچا سکتا ہے۔ پس ان خطرات کے پیش نظر پوری کاروائی خفیہ ہونی چاہئے۔

اورتزکیہ فی العلانیہ یہ ہے کہ قاضی، گواہ اورتعدیل کرنے والے مزکی دونوں کو مجلس قضا میں جمع کرنے اورتعدیل دریافت کرے اورقاضی مزکی سے کہے جس کی تو نے تعدیل کی ہے۔ کیا یہ وہی گواہ ہے مزکی کہے ہاں میں نے اسی گواہ کی تعدیل کی ہے۔ گواہ کی طرف اشارہ کرنا اس لئے ضروری ہے تا کہ اس کے علاوہ دوسرے گواہ کی تعدیل کا شبہ نہ رہے۔ کیونکہ کبھی دو آدمی نام ونسب دونوں میں شریک ہوجاتے ہیں تو مزکی اگر گواہ کی طرف اشارہ نہیں کرے گا بلکہ اس کا نام اورنسب بیان کرکے تعدیل کریگا تو قاضی کا ذہن اس کے ہم نام اورہم نسب دوسرے آدمی کی طرف منتقل ہوسکتا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صدرِ اوّل یعنی عہد رسالت اورعہد صحابہ میں تعدیل فقط علانیہ تھی حتی کہ اگر گواہوں میں سے کسی شخص میں کوئی عیب ہوتا تو مزکی اس کو برملا بیان کردیتا تھا۔ کیونکہ زمانہ خیر کا تھا۔ اورلوگوں کے دلوں میں آخرت کا خوف تھا اس وجہ سے مزکی کو نہ مدعی کی طرف سے ایذاء رسانی کا خوف ہوتا اورنہ گواہوں کی جانب سے کوئی برا اندیشہ ہوتا رہا موجودہ زمانہ کا حال تو اس زمانہ میں خفیہ تعدیل پراکتفا کیا جائے گا کیونکہ علانیہ تعدیل کی صورت میں گواہ اورمدعی، مزکی کے ساتھ برسرِ پیکار اورآمادۂ جنگ ہوجائیں گے اوران میں باہمی عداوت اوردشمنی قائم ہوجائے گی۔ پس اس فتنہ سے بچاؤ کی خاطر خفیہ تعدیل ہی کافی ہوجائے گی۔

حضرت امام محمدؒ سے مروی ہے کہ علانیہ تعدیل اورتزکیہ ایک بلاء اورفتنہ ہے بعض مشائخ نے فرمایا کہ تعدیل کرنے والا گواہ کے

بارے میں ھو عدل جائز الشهادة پر اکتفاء نہ کرے۔ بلکہ حر کا لفظ کہنا بھی ضروری ہے۔یعنی یہ کہے کہ یہ گواہ آزاد ہے عادل ہے، جائز الشہادت ہے کیونکہ بسا اوقات غلام بھی عادل ہوتا ہے حالانکہ اس کی شہادت معتبر نہیں ہوتی اس لئے گواہ کے آزاد ہونے کی وضاحت کرنا بھی ضروری ہے۔اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ گواہ کے بارے میں ھو عدل کہنا کافی ہے "حر" اور جائز الشہادۃ کہنا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ گواہ کے دارالسلام میں ہونے کی وجہ سے آزاد ہونا ظاہر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اسی کے قائل شوافع اور امام احمدؒ ہیں۔اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ مزکی کے لئے گواہ کے بارے میں عادل مرضی کہنا ضروری ہے۔ان دونوں وصفوں میں سے ایک وصف پر اکتفاء کرنا جائز نہیں۔

## مدعیٰ علیہ کے قول کہ گواہ عادل ہیں کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں

قال وفي قول من رای ان يسأل عن الشهود لم يقبل قول الخصم انه عدل معناه قول المدعىٰ عليه وعن ابي يوسفؒ و محمدؒ انه يجوز تزكيته لكن عند محمد يضم تزكية الاخر الى تزكيته لان العدد عنده شرط ووجه الظاهر ان في زعم المدعي وشهوده ان الخصم كاذب في انكاره مبطل في اصراره فلا يصلح معدلاً وموضوع المسألة اذا قال هم عدول الا انهم اخطأوا او نسوا اما اذا قال صدقوا اوهم عدول صدقة فقد اعترف بالحق

---

ترجمہ...... فرمایا کہ جس کے اجتہاد میں گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے (اسکے قول پر) خصم یعنی مدعیٰ علیہ کا قول کہ گواہ عادل ہے قبول نہ ہوگا۔اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ مدعیٰ علیہ کی تعدیل جائز ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ کے تزکیہ کے ساتھ دوسرے کا تزکیہ ملا لیا جائے گا۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک عدد شرط ہے۔اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اور اس کے گواہوں کے گمان میں مدعیٰ علیہ اپنے انکار میں جھوٹا اور اپنے اصرار میں باطل پر ہے۔لہٰذا وہ مزکی ہونے کے لائق نہ ہوگا۔اور مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ جب مدعیٰ علیہ نے کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں مگر یہ چوک گئے یا بھول گئے۔لیکن اگر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ ان گواہوں نے سچ کہا یا یہ گواہ عادل سچے ہیں تو اس نے حق کا اقرار کر لیا۔

تشریح...... گذشتہ سے پیوستہ تشریح کے تحت ذکر کیا گیا کہ اگر مدعیٰ علیہ، مدعی کے گواہوں پر طعن نہ کرے تو حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کیا جائے گا۔ان کی تعدیل اور ان کا حال دریافت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی گواہوں کی تعدیل اور ان کا حال دریافت کرنا ضروری ہے۔پس صاحبین کے قول پر تفریع بیان کرتے ہوئے کہا کہ اگر مدعیٰ علیہ نے مدعی کے گواہوں کے بارے میں کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں تو ظاہر الروایہ کے مطابق مدعیٰ علیہ کا یہ قول یعنی مدعیٰ علیہ کا گواہوں کی تعدیل کرنا مقبول اور معتبر نہ ہوگا۔اور نوادر میں صاحبینؒ سے مروی ہے کہ مدعیٰ علیہ کی تعدیل کافی ہے یعنی اگر مدعیٰ علیہ نے مدعی کے گواہوں کے بارے میں کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں تو مدعیٰ علیہ کا یہ قول معتبر ہوگا اور ان کی گواہی پر فیصلہ کر دیا جائے گا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ کی تعدیل کے ساتھ دوسرا تعدیل کرنے والا ملا لیا جائے گا یعنی مدعیٰ علیہ کی تعدیل کے تعدیل کے ساتھ ایک دوسرے آدمی کا تعدیل کرنا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ حضرت امام محمدؒ کے نزدیک تعدیل میں کم از کم دو مزکیوں اور

مُعدلوں (تعدیل کرنیوالوں) کا ہونا شرط ہے۔ یہ واضح رہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ کی تعدیل اُسی وقت معتبر ہوگی جب کہ مدعیٰ علیہ خود عادل ہو۔ کیونکہ معدل مزکی (تعدیل کرنے والے) کا عادل ہونا سب کے نزدیک شرط ہے۔ چنانچہ اگر مدعیٰ علیہ فاسق ہو یا اس کا حال پوشیدہ ہواور مدعی علیہ کے دعویٰ کا انکار نہ کیا ہو بلکہ سکوت کیا ہو پھر مدعی کے گواہوں کے بارے میں کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں تو مدعیٰ علیہ کی یہ تعدیل درست اور معتبر نہ ہوگی۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے گواہ اس وقت پیش کرتا ہے جب مدعیٰ علیہ، مدعی کے دعویٰ کا انکار کرتا ہواور اپنے انکار پر جمارہے۔ اور مدعی اس کو دعویٰ کا انکار میں جھوٹا اور باطل پر سمجھتا ہو۔ پس مدعی اور اس کے گواہوں کے اعتقاد میں مدعی علیہ اپنے انکار میں جھوٹا اور اپنی ہٹ کرنے میں باطل پر ہوگا۔ اور جب مدعیٰ علیہ، مدعی اور اسکے گواہوں کے اعتقاد میں جھوٹا اور باطل پر ہے اور جو شخص جھوٹا اور باطل پر ہووہ عادل نہیں ہوسکتا تو مدعیٰ علیہ مُعدل اور مزکی بننے کے لائق نہ ہوگا۔ کیونکہ مزکی کے لئے عادل ہونا بالاتفاق شرط ہے۔

وموضوع المسألة...... الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

**سوال**...... یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کا گواہوں کی تعدیل کرنا در یہ ہے اپنے اوپر مدعی کے حق کا اقرار کرنا ہے اور مقر کا عادل ہونا بالاتفاق شرط نہیں ہے لہٰذا فاسق ہونے کے باوجود مدعیٰ علیہ کی تعدیل مقبول ہونی چاہئے۔

**جواب**...... اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ جب مدعیٰ علیہ نے کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں لیکن یہ چوک گئے یا بھول گئے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ اس طرح کا کلام کسی حق کا اقرار نہیں ہوتا یعنی مدعیٰ علیہ کے اس کلام کو مدعی کے حق کا اقرار نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ یہ گواہوں کی تعدیل ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کی تعدیل کرنے والے کا عادل ہونا شرط ہے۔ لہٰذا مدعیٰ علیہ، جو مدعی کے گواہوں کی تعدیل کرنے والا ہے اس کا عادل ہونا بھی شرط ہے۔ حالانکہ مدعیٰ علیہ، مدعی اور گواہوں کے اعتقاد میں دعویٰ کا انکار کرنے کی وجہ سے جھوٹا اور غیر عادل ہے۔ پس جب مدعیٰ علیہ جھوٹا اور غیر عادل ہے تو اس کا مدعی کے گواہوں کی تعدیل کرنا بھی مقبول اور معتبر نہ ہوگا۔ ہاں اگر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ مدعی کے گواہ سچے ہیں یا کہا کہ عادل سچے ہیں تو گویا مدعیٰ علیہ نے اپنے اوپر مدعی کے حق کا اقرار کرلیا اور جب مدعیٰ علیہ نے مدعی کے حق کا اقرار کرلیا تو قاضی، مدعیٰ علیہ کے اقرار کرنے کے وجہ سے فیصلہ کرے گا نہ کہ گواہوں کی گواہی کی وجہ سے۔

## مزکی شہود کی تعداد، اقوال فقہاء

قال واذا كان رسول القاضى الذى يسأل عن الشهود واحد اجاز والاثنان افضل وهٰذا عند ابى حنيفةؒ و ابى يوسفؒ و قال محمدؒ لا يجوز الا اثنان والمراد منه المزكى وعلى هذا الخلاف رسول القاضى الى المزكى والمترجم عن الشاهد له ان التزكية فى معنى الشهادة لان ولاية القضاء تبتنىٰ على ظهور العدالة وهو بالتزكية فيشترط فيه العدد كما يشترط العدالة فيه و تشترط الذكورة فى المذكى فى الحدود والقصاص ولهما انه ليس فى معنى الشهادة ولهٰذا لايشترط فيه لفظة الشهادة و مجلس القضاء واشتراط العدد امر حكمى فى الشهادة فلا يتعدّاها

ترجمہ...... اور جب قاضی کا ایسا قاصد (مزکی) جس سے گواہوں کا حال دریافت کیا جائیگا۔ ایک ہو تو جائز ہے اور دو افضل ہیں۔ اور یہ ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جائز نہیں مگر دو اور اس سے مراد مزکی ہے اور اسی اختلاف پر قاضی کا ایلچی ہے جو مزکی کے پاس بھیجا ہے۔ اور گواہ کا بیان ترجمہ کرنیوالے میں ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا گواہی کے معنی میں ہے۔ اس لئے کہ ولایت قضاء، عدالت ظاہر ہونے پر مبنی ہے اور ظہور عدالت چونکہ تزکیہ اور تعدیل سے ہوتا ہے اس لئے تعدیل میں عدد شرط ہوگا جیسا کہ اس میں عدالت شرط ہے اور (جیسے) حدود و قصاص کے گواہوں کی تعدیل کرنیوالے کا مذکر ہونا شرط ہے۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ، شہادت کے معنی میں نہیں ہے۔ اسی وجہ سے تزکیہ میں لفظ شہادت اور مجلس قضا شرط نہیں ہے۔ اور شہادت میں عدد کا شرط ہونا ایک امر حکمی ہے۔ لہٰذا وہ شہادت سے متجاوز نہ ہوگا۔

تشریح...... بدرالدین عینی، علامہ ابن الہمام اور صاحب عنایہ نے فرمایا ہے کہ متن میں لفظ یُسْئَلُ مجہول کا صیغہ ہے۔ اور الذی یُسال عن الشھود رسول کی صفت اور اس کی تفسیر ہے۔ معنی ہوں گے قاضی کا ایسا قاصد جس سے گواہوں کے بارے میں دریافت کیا جائے گا۔ اور جس سے گواہوں کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے۔ وہ مزکی اور معدل کہلاتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ متن میں رسول سے مراد وہ مزکی ہے جس سے قاضی گواہوں کا حال دریافت کرے گا۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوگا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تزکیہ میں ایک شخص کا ہونا کافی ہے۔ یعنی اگر گواہوں کا حال دریافت کرنے کے لئے قاضی نے ایک شخص کو مزکی مقرر کیا ہو تو جائز ہے۔ مگر دو کا ہونا افضل ہے۔ اسی طرح اگر قاضی نے مزکی کی طرف ایک شخص کو قاصد بنا کر بھیجا یا مزکی نے قاضی کی طرف ایک شخص کو قاصد بنا کر بھیجا تو جائز ہے۔ اور اسی طرح گواہ کے بیان کا ترجمہ کرنے والا اگر ایک آدمی ہو تو جائز ہے۔ یعنی جس طرح تزکیہ اور تعدیل کرنے کے لئے ایک شخص کا ہونا کافی ہے دو کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ اسی طرح قاضی سے مزکی کی طرف اور مزکی سے قاضی کی طرف پیغام رسانی کے لئے اور گواہ کے بیان کا ترجمہ کرنے کے لئے دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ اسی کے قائل امام مالکؒ ہیں۔ اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہ ہے۔ حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ تزکیہ اور پیغام رسانی اور گواہ کے بیان کا ترجمہ کرنے کیلئے دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا قول ہے اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

امام محمدؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ تزکیہ اور تعدیل کرنا شہادت کے معنی میں ہے کیونکہ قاضی کی ولایت، گواہوں کی عدالت ظاہر ہونے پر موقوف ہے یعنی جب گواہوں کی عدالت ظاہر ہو جائیگی، تب قاضی قضاء اور فیصلہ کرنے کا مجاز ہوگا۔ اور گواہوں کی عدالت کا ظاہر ہونا تزکیہ اور تعدیل پر موقوف ہے یعنی گواہوں کا عادل ہونا اسوقت ظاہر ہوگا جب مزکی ان کی تعدیل اور تزکیہ کرے گا۔ پس جب ولایت قضاء، عدالت ظاہر ہونے پر موقوف ہوئی اور گواہوں کی عدالت کا ظاہر ہونا، تزکیہ پر موقوف ہوا تو نتیجہ کے طور پر ثابت ہوا کہ ولایت قضاء، تزکیہ اور تعدیل پر موقوف ہے اور ولایت قضاء مستفاد ہے ولایت شہادت سے یعنی قاضی بننے کا اہل وہی شخص ہوگا جو شہادت کا اہل ہوتا ہے۔ پس جب ولایت قضاء تزکیہ پر موقوف ہے تو ولایت شہادت بھی تزکیہ پر موقوف ہوگی، یعنی گواہ گواہی دینے کے اہل اسی وقت قرار پائیں گے جب مزکی انکے عادل ہونیکی شہادت دیگا اور جب گواہوں کا گواہی دینا اسپر موقوف ہے کہ مزکی گواہوں کے عادل ہونے کی شہادت دے تو مزکی کا تزکیہ، شہادت کے ہم معنی ہوا اور جب تزکیہ شہادت کے معنی میں ہوا تو تزکیہ کے لئے وہی شرطیں ہوں گی

جو شرطیں شہادت کیلئے ہیں۔

اور شہادت میں جس طرح گواہوں کا عادل ہونا شرط ہے اسی طرح گواہوں کا کم از کم دو ہونا بھی شرط ہے پس جب گواہوں کا شہادت میں کم از کم دو ہونا شرط ہے تو تزکیہ جو شہادت کے ہم معنی ہے اس میں بھی کم از کم دو مزکیوں کا ہونا شرط ہوگا یہی وجہ ہے کہ حدود و قصاص میں چونکہ گواہوں کا مذکر ہونا شرط ہے تو ائمہ اربعہ کا اسپر اتفاق ہے کہ حدود و قصاص کے گواہوں کے تزکیہ اور تعدیل کرنے والوں کا بھی مذکر ہونا شرط ہے۔ حد زنا میں چونکہ گواہوں کا چار ہونا ضروری ہے تو ان کے مزکیوں کا بھی چار ہونا ضروری ہوگا۔

شیخینؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ تزکیہ، شہادت کے معنی میں نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ تزکیہ میں نہ لفظ شہادت شرط ہے اور نہ مجلس قضاء شرط ہے حالانکہ یہ دونوں باتیں شہادت میں شرط ہیں پس جب تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں تو تزکیہ میں وہ چیزیں بھی شرط نہ ہوں گی جو شہادت میں شرط ہیں اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ تزکیہ میں اتنی چیزیں شرط ہیں جو شہادت میں شرط ہیں تو مزکیوں کا دو ہونا تب بھی ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ شہادت میں عدد یعنی دو ہونے کی شرط خلاف قیاس، نص و استشھدوا شھیدین من رجالکم سے ثابت ہے ورنہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ شہادت میں عدد دو کا ہونا شرط نہ ہو کیوں کہ گواہ اگر ایک کے بجائے دو ہوں تو کذب کا احتمال تب بھی رہتا ہے۔ اسلئے کہ کذب کا بالکلیہ انقطاع تو تواتر سے ہوتا ہے اور رہا صدق کا راجح ہونا تو وہ عدالت سے ہو جاتا ہے جیسے روایت حدیث میں ایک عادل آدمی کی حدیث بھی قبول کی جاتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ رجحان صدق عدد سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ عدالت سے ثابت ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ یقین تو تواتر سے حاصل ہوتا ہے اور عمل ایک عادل کی خبر سے ثابت ہو جاتا ہے پس دو کے عدد سے نہ تو یقین حاصل ہوتا ہے اور نہ عمل کرنا ثابت ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ قیاس، شہادت میں دو کے عدد کا تقاضہ نہیں کرتا ہے بلکہ دو کا عدد شہادت میں خلاف قیاس نص سے ثابت ہے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز نص سے خلاف قیاس ثابت ہو وہ دوسرے کی طرف متعدی اور متجاوز نہیں ہوتی پس عدد یعنی دو کا ہونا شہادت سے تزکیہ کی طرف متعدی اور متجاوز نہیں ہوگا اور تزکیہ میں عدد یعنی دو مزکیوں کا ہونا شرط نہ ہوگا۔

## خفیہ اور اعلانیہ تزکیہ میں مزکی میں اہلیت شہادت شرط ہے یا نہیں

**ولا يشترط اهلية الشهادة في المزكي في تزكية السر حتى صلح العبد مزكيا فاما في تزكية العلانية فهو شرط وكذا العدد بالاجماع على ماقاله الخصافؒ لاختصاصها بمجلس القضاء قالوا يشترط الاربعة في تزكية شهود الزناء عند محمدؒ.**

ترجمہ ...... اور خفیہ تزکیہ میں مزکی کے اندر شہادت کی اہلیت کا ہونا شرط نہیں ہے حتی کہ غلام کا مزکی ہونا جائز ہے۔ بہرحال تزکیہ علانیہ میں تو یہ شرط ہے اور ایسے ہی بالا جماع عدد شرط ہے اس بناء پر جس کو خصاف نے کہا ہے کیونکہ علانیہ تعدیل مجلس قضاء کیساتھ مختص ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک زنا کے گواہوں کی تعدیل کرنے میں چار مردوں کا ہونا شرط ہے۔

تشریح ...... صاحب قدوری نے فرمایا کہ خفیہ تعدیل و تزکیہ کی صورت میں مزکی کا شہادت کی اہلیت رکھنا شرط نہیں ہے یعنی جس شخص کو مزکی مقرر کیا گیا ہے اس کا اہل شہادت میں سے ہونا شرط نہیں ہے اگر چہ عادل ہونا شرط ہے چنانچہ غلام کا مزکی ہونا جائز ہے پس اگر

قاضی نے غلام کوخوداس کے مولی یا دوسرے کسی آدمی کا تزکیہ اور تعدیل کرنے کے لئے مزکی مقرر کیا تو جائز ہے اسی طرح اگر باپ کوخود اس کے بیٹے کا تزکیہ کرنے کے لئے یا بیٹے کوخوداس کے باپ کا تزکیہ کرنے کے لیے مزکی مقرر کیا تو جائز ہے حالانکہ غلام کا اپنے مولی کے حق میں اور باپ کا اپنے بیٹے کے حق میں اور بیٹے کا اپنے باپ کے حق میں شہادت دینا جائز نہیں ہے۔ البتہ تزکیہ علانیہ کی صورت میں مزکی کا اہل شہادت میں سے ہونا شرط ہے۔ اسی طرح علانیہ طور پر تزکیہ کرنیوالوں کا بقول امام خصاف کے بالا جماع دو ہونا شرط ہے۔ کیونکہ علانیہ تزکیہ اور تعدیل مجلس قضا کے ساتھ خاص ہے۔ اور مجلس قضا کے ساتھ مختص ہونا اس بات کی علامت ہے کہ علانیہ تعدیل شہادت کے معنی میں ہے اور جب علانیہ تعدیل شہادت کے معنی میں ہے تو شہادت کی طرح تزکیہ میں بھی عدد شرط ہوگا۔ یعنی کم ازکم دو مزکیوں کا ہونا شرط ہوگا۔ اور دونوں مزکیوں کا شہادت کا اہل ہونا بھی ضروری ہوگا۔

**اعتراض**...... یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ علانیہ تزکیہ میں عدد (دو) کا شرط ہونا خفیہ تزکیہ میں عدد شرط نہ ہونے کے منافی ہے۔ یعنی علانیہ تزکیہ میں عدد کا شرط ہونا اور خفیہ تزکیہ میں عدد کا شرط نہ ہونا ان دونوں میں منافات ہے کیونکہ جو شخص خفیہ تزکیہ میں مزکی ہوتا ہے وہی علانیہ طور پر مزکی ہوگا پس جب خفیہ تزکیہ میں عدد شرط نہیں ہے تو علانیہ تزکیہ میں عدد کس طرح شرط ہوگا۔ یا جب علانیہ تزکیہ میں عدد شرط ہے تو خفیہ تزکیہ میں بھی عدد شرط ہونا چاہئے۔

**جواب**...... اس کا جواب یہ ہے کہ امام خصافؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ خفیہ مزکی علانیہ مزکی کا غیر ہوتا ہے یعنی جو خفیہ مزکی ہوگا وہ علانیہ مزکی نہیں ہوگا۔ اور جو علانیہ مزکی ہوگا وہ خفیہ مزکی نہیں ہوگا اور جب یہ بات ہے تو ممکن ہے کہ علانیہ تزکیہ میں عدد شرط ہو اور خفیہ تزکیہ میں عدد شرط نہ ہو۔ اور ہمارے نزدیک جو شخص خفیہ تزکیہ و تعدیل کرتا ہے وہی شخص چونکہ علانیہ بھی تزکیہ کرے گا۔ اس لئے عدد (دو) کا ہونا نہ خفیہ تزکیہ میں شرط ہے اور نہ علانیہ تزکیہ میں شرط ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے چونکہ عدد کے حق میں تزکیہ کو شہادت پر قیاس کیا ہے اس لئے مشائخ نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک زنا کے گواہوں کا تزکیہ اور تعدیل کرنے کے لئے چار مزکیوں کا ہونا شرط ہے۔ یعنی جس طرح زنا ثابت کرنے کے لئے چار گواہوں کا ہونا ضروری ہے اسی طرح ان کا تزکیہ اور تعدیل کرنے کیلئے بھی چار مزکیوں کا ہونا ضروری ہوگا۔ جمیل احمد عُفی عنہ،

## گواہی اور ادائے گواہی کا بیان، گواہی کی پہلی قسم گواہی خود بخود کب ثابت ہو جاتی ہے

**فصل** وما يتحمله الشاهد على ضربين احدهما ما يثبت حكمه بنفسه مثل البيع والاقرار والغصب والقتل وحكم الحاكم فاذا سمع ذالك الشاهد اوراٰه وسعه ان يشهد وان لم يشهد عليه لانه علم ما هو الموجب بنفسه وهو الركن فى اطلاق الاداء قال الله تعالىٰ الا من شهد بالحق وهم يعلمون و قال النبى ﷺ اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع

---

ترجمہ...... گواہ جسکی گواہی اٹھاتا ہے دو قسم پر ہے۔ ان میں سے ایک وہ جس کا حکم بذاتِ خود ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع، اقرار، غصب، قتل اور حاکم کا حکم پس جب اس کو گواہ نے سنا یا دیکھا تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ گواہی دے اگر چہ وہ اس معاملہ پر گواہ نہ بنایا گیا ہو۔ کیونکہ گواہ کو وہ چیز معلوم ہوگئی ہے جو بذات خود موجب ہے، اور 'جاننا' ادائے شہادت کے جائز ہونے میں رُکن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

سوائے اس کے جو حق کے ساتھ گواہی دے درانحالیکہ لوگ اس کو جانتے ہوں۔ اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا جب تو آفتاب کے مانند اس کو جان لے تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے۔

تشریح ..... مصنفؒ مراتب شہادت کے بیان سے فراغت کے بعد اب ان چیزوں کے انواع اور اقسام کو ذکر کریں گے جن کی گواہی کو گواہ اٹھاتا ہے یعنی جن چیزوں کا گواہ بنتا ہے۔ چنانچہ گواہ جن چیزوں کا گواہ بن سکتا ہے انکی دوقسمیں ہیں۔ ایک وہ جن کا حکم بذات خود ثابت ہوجاتا ہے ان میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ جیسے بیع، اقرار، غصب، قتل حاکم کا حکم۔ پس جب گواہ نے کسی مسموع چیز کو سنا جیسے بیع، اقرار، حاکم کا حکم یا کسی مُبصَر (جس کا تعلق دیکھنے سے ہو) چیز کو دیکھا مثلاً غصب اور قتل تو گواہ کے لئے محض سنکر یا محض دیکھ کر گواہی دینا جائز ہے۔ اگرچہ اس کو گواہ نہ بنایا گیا ہو کیونکہ گواہ کو سنکر یا دیکھ کر اس چیز کا علم ہوگیا ہے جو چیز بذات خود موجب ہے۔ تو اس کے لئے شہادت اداء کرنا جائز ہوجاتا ہے اس لئے کہ علم (جاننا) جو ادائے شہادت کے جواز کا رکن ہے وہ پایا گیا۔ اور علم ادائے شہادت کے جواز کا رکن اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے الا من شهد بالحق و هم يعلمون یعنی جو لوگ حق کو جان کر حق کی گواہی دیتے ہیں اس آیت سے معلوم ہوا کہ گواہی کے لئے علم (جاننا) ضروری ہے اور رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع یعنی جب تو آفتاب کے مانند اس کو جان لے تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے حاصل یہ کہ جب کسی کو کسی چیز کے بارے میں یقینی علم حاصل ہوجائے تو اس کے لئے گواہی دینا جائز ہے اور اگر علم نہ ہو تو گواہی دینا جائز نہیں ہے۔

بہرحال اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ گواہی کے لئے اس چیز کا جاننا ضروری ہے جس کی گواہی دی جائے گی۔

اعتراض ..... اس جگہ ایک اشکال ہے۔ وہ یہ کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ ادائے شہادت کے جواز کیلئے علم (جاننا) رکن ہے۔ حالانکہ آیت اور روایت دونوں علم کے شرط ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور رکن ہونے پر دلالت نہیں کرتے اس طور پر کہ آیت میں 'وهم يعلمون' حال ہے اور حال شرط ہوتا ہے۔ اور حدیث میں لفظ اذا جو علم پر داخل ہے وہ شرط کیلئے موضوع ہے۔

جواب ..... اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ رکن مجازاً استعمال کیا گیا ہے ورنہ صاحب ہدایہ کی مراد بھی لفظ رکن سے شرط ہی ہے اور شرط کو لفظ رکن کے ساتھ اسلئے تعبیر کیا گیا تا کہ یہ معلوم ہوجائے کہ ادائے شہادت کو علم کی طرف شدت احتیاج ہے۔

## پہلی قسم میں گواہ اشھد کے لفظ سے گواہی دے گا اشھدنی نہیں کہے گا

قال و يقول اشهد انه باع و لا يقول اشهدني لانه كذب ولو سمع من وراء الحجاب لا يجوز له ان شهد ولو فسر للقاضي لا يقبله لان النغمة تشبه النغمة فلم يحصل العلم الا اذا كان دخل البيت وعلم انه ليس فيه احد سواه ثم جلس على الباب وليس في البيت مسلك غيره فسمع اقرار الداخل ولا يراه له ان يشهد لانه حصل العلم في هذه الصّورة

---

ترجمہ ..... صاحب قدوری نے فرمایا کہ یہ گواہ یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے فروخت کیا اور یوں نہ کہے کہ اس نے مجھے گواہ بنایا اسلئے کہ یہ جھوٹ ہے۔ اور اگر اس نے پردہ کے پیچھے سے سُنا ہو تو اس کے لئے گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے قاضی سے

تفسیر کردی تو قاضی اس کو قبول نہیں کرے گا۔ اسلئے کہ ایک آواز دوسری آواز کے مشابہ ہوتی ہے۔ لہٰذا علم حاصل نہ ہوگا۔ مگر جبکہ گواہ مکان میں داخل ہوا اور گواہ کو یہ معلوم ہوگیا کہ مکان میں داخل ہونے والے مدعیٰ علیہ کے سواء کوئی اور نہیں ہے۔ پھر گواہ دروازہ پر بیٹھ گیا۔ اور مکان میں جانے کا اس دروازے کے علاوہ کوئی اور راستہ نہیں ہے۔ پھر گواہ نے اندر والے آدمی کا اقرار سُنا حالانکہ گواہ اس کو نہیں دیکھتا ہے۔ تو گواہ کے لئے اسکی گواہی دینا جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں علم حاصل ہوگیا ہے۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے شخص سے ایسی بات سنی جو مسموعات کے قبیلہ سے ہے مثلاً بیچنا خریدنا یا اقرار کرنا سُنا، اور اس کو کسی نے اس پر گواہ بھی نہیں بنایا لیکن گواہی کی ضرورت پڑی تو یہ گواہ (سننے والا) گواہی دیتے وقت یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے فروخت کیا ہے یا اس نے خرید کیا ہے یا فلاں کے لئے اپنے اوپر اتنی رقم کا اقرار کیا ہے اور یوں نہ کہے کہ اس نے مجھ کو گواہ بنایا ہے کیونکہ یہ بالکل جھوٹ ہے اور جھوٹ اسلئے ہے کہ اس کو کسی نے گواہ نہیں بنایا ہے جبکہ مدعیٰ علیہ کا کلام سنکر یہ خود ہی گواہ بنا ہے اور اگر کسی نے پردہ کے پیچھے سے سنا ہو مثلاً اس کو آواز آئی کہ مکان کے اندر ایک نے کہا کہ میں نے بیچا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے خریدا تو گواہ کیلئے جائز نہیں کہ وہ کسی خاص آدمی پر بائع یا مشتری ہونے کی گواہی دے اور اگر اس نے قاضی کے سامنے اس بات کی وضاحت کردی کہ میں نے پردہ کے پیچھے سے سن کر گواہی دی ہے تو قاضی اس کی گواہی کو قبول نہیں کریگا کیوں کہ آوازیں آپس مین ایک دوسرے کی مشابہ ہوتی ہیں۔ یعنی محض آواز سنکر یہ امتیاز نہیں کیا جا سکتا کہ بولنے والا کون ہے بلکہ تکلم مشتبہ ہو جاتا ہے اور مشتبہ چیز علم کا فائدہ نہیں دیتی ہے حالانکہ ادائے شہادت کیلئے گواہ کو اس چیز کا علم ہونا ضروری ہے۔ جس کے بارے میں وہ گواہی دیگا پس جب پردہ کے پیچھے سے سنکر یقینی علم حاصل نہیں ہوتا تو پردہ کے پیچھے سے سنکر گواہی دینا بھی جائز نہ ہوگا۔ ہاں اگر گواہ کمرہ میں داخل ہوا اور اس کو معلوم ہوگیا کہ کمرے میں سوائے مدعیٰ علیہ کے کوئی نہیں ہے پھر گواہ خود کمرے کے دروازے پر بیٹھ گیا اور اس کمرے میں اس دروازے کے علاوہ آمد ورفت کا کوئی دوسرا راستہ بھی نہیں پھر گواہ نے اندر والے آدمی (مدعیٰ علیہ) کا اقرار سُنا حالانکہ گواہ اسکو نہیں دیکھتا ہے مثلاً اس نے اندر سے اقرار کیا کہ میں نے اپنا غلام 'خالد' حامد بن شاہد کے ہاتھ فروخت کیا یا اس نے اندر سے حامد کیلئے ایک ہزار درہم کا اقرار کیا اور گواہوں نے اس کو دیکھا نہیں تو بھی گواہ کو اس کی گواہی دینا جائز ہے کیونکہ اس صورت میں گواہ کو یقینی علم حاصل ہوگیا ہے اور جب گواہ کو یقینی علم حاصل ہوگیا تو گواہی کی شرط پائے جانے کی وجہ سے اس کی گواہی بھی قبول کی جائے گی۔

## دوسری قسم ..... گواہی کا خود بخود ثابت نہ ہونا

ومنه مالا يثبت حكمه بنفسه مثل الشهادة على الشهادة فاذا سمع شاهداً يشهد بشئ لم يجزله ان يشهد على شهادته الا ان يشهده عليها لان الشهادة غير موجبة بنفسها وانما تصير موجبة بالنقل الى مجلس القضاء فلا بد من الانابة والتحميل ولم يوجد وكذا لو سمعه يشهد الشاهد على شهادته لم يسع للسامع ان يشهد لانه ما حمله وانما حمل غيره

ترجمہ ..... اور ان میں سے ایک قسم وہ ہے جس کا حکم بذات خود ثابت نہ ہو جیسے گواہی پر گواہی دینا۔ پس جب کسی نے گواہ کو سنا کہ وہ کسی

چیز کی گواہی دیتا ہے تو اس کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کی گواہی پر گواہی دے۔ مگر یہ کہ وہ اس کو اپنی گواہی پر گواہ بنادے اس لئے کہ شہادت بذات خود موجب نہیں بلکہ وہ قاضی کی مجلس کی طرف منتقل کرنے سے موجب ہوتی ہے۔ پس ضروری ہے کہ (اصل گواہ) اس کو اپنا نائب بنائے اور اس پر گواہی کا بوجھ رکھے۔ حالانکہ ان میں سے کچھ نہیں پایا گیا اور اسی طرح اگر کسی نے اصل گواہ کو سنا کہ وہ شاہد فرع کو اپنی گواہی پر گواہ بنا رہا ہے تو سننے والے کے لئے گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اصل گواہ نے سامع پر گواہی کا بوجھ نہیں رکھا بلکہ اس کے علاوہ پر رکھا ہے۔

تشریح..... مذکورہ دو قسموں میں سے دوسری قسم وہ ہے جس کا حکم بذاتِ خود ثابت نہ ہو بلکہ اس میں گواہ بنانے کی ضرورت پڑتی ہو۔ جیسے شہادت علی الشہادت کہ جب تک اصلی گواہ کسی کو اپنی گواہی پر گواہ نہ بنائیں اس وقت تک شہود فرع کے لئے گواہی دینے کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر کسی نے مثلاً زید نے گواہ کو مثلاً بکر کو مجلس قاضی کے علاوہ میں سنا کہ بکر اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ خالد کے حامد پر ایک ہزار درہم قرض ہیں تو شاہد فرع یعنی زید کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ خالد کے حامد پر ایک ہزار درہم قرضہ ہونے کی گواہی دے۔ ہاں اگر شاہد اصل یعنی بکر اس کو اپنی گواہی پر گواہ بنادے تو اس شاہد فرع یعنی زید کے لئے گواہی دینا جائز ہے۔

دلیل..... اس کی دلیل یہ ہے کہ اصول کی شہادت بذات خود حکم واجب نہیں کرتی ہے۔ چنانچہ بکر کے محض گواہ ہونے سے حامد پر قرض واجب نہیں ہوتا بلکہ اصول (اصلی گواہوں) کی شہادت اس وقت حکم واجب کرتی ہے جب اصول اپنی شہادت قاضی کی مجلس میں منتقل کردیں۔ بہر حال اصل کی شہادت بذات خود موجب حکم نہیں ہے۔ پس جب اصول کی شہادت بذات خود موجب حکم نہیں ہے بلکہ موجب حکم بنانے کے لئے اسکو قاضی کی مجلس میں نقل کرنا ضروری ہے تو اصول (اصل گواہوں) کے لئے ضروری ہے کہ وہ فروع پر شہادت کا بوجھ رکھیں اور ادائے شہادت میں ان کو اپنا نائب مقرر کریں تاکہ فروع، اصول کی شہادت کو قاضی کی مجلس میں نقل کرسکیں۔
اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فروع کا گواہی دینا اصول کے حق میں تصرف کرنا ہے اس طور پر کہ مشہود علیہ (مدعیٰ علیہ) کے خلاف قول نافذ ہونے میں اصول کو ولایت حاصل تھی۔ یعنی اصول کو یہ ولایت حاصل تھی کہ وہ اپنا قول (گواہی) مشہود علیہ کے خلاف نافذ کردیں۔ مگر جب فروع نے اصول کی طرف سے گواہی نقل کی تو گویا فروع نے اصول کی اس ولایت کو زائل کردیا جو ولایت اصول کیلئے ثابت تھی۔
اور یہ بات مسلم ہے کہ کسی کو کسی کی ولایت اور حق بغیر اس کی رضامندی کے زائل کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا شہود فرع کی شہادت کے لئے بھی اصول کی رضامندی ضروری ہوگی۔ اور اصول کی رضامندی یہ ہے کہ اصول، فروع کو اپنی طرف سے شاہد اور نائب مقرر کردیں۔
پس متن کے مسئلہ مفروضہ میں چونکہ اصول کی طرف سے فروع پر شہادت کا بوجھ رکھنا (شاہد بنانا) پایا گیا اور نہ نائب مقرر کرنا پایا گیا اس لئے فروع کا محض اصول کی گواہی سنکر گواہی دینا جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے حقیقی اور اصلی گواہ سنا کہ وہ اپنی گواہی پر کسی کو گواہ کرتا ہے تو سامع (سننے والے کو) اصلی گواہ کی گواہی پر گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ مثلاً حامد نے سنا کہ خالد (اصلی گواہ) اپنی گواہی پر شاہد کو گواہ کرتا ہے تو سامع یعنی حامد کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ خالد (اصلی گواہ) کی گواہی پر گواہی دے۔ کیونکہ اصلی گواہ نے اپنی گواہی کا بوجھ اس سننے والے حامد پر نہیں رکھا بلکہ اس کے علاوہ شاہد پر رکھا ہے۔
ہاں شاہد جس کو خالد نے اپنی گواہی پر گواہ کیا ہے وہ گواہی دے سکتا ہے۔ لیکن حامد گواہی نہیں دے سکتا ہے۔

## اپنی تحریر دیکھ کر اس کے مضمون کی گواہی دینا

قال ولا يحل للشاهد اذا راى خطه ان يشهد الا ان يتذكر الشهادة لان الخط يشبه الخط فلم يحصل العلم قيل هذا على قول ابى حنيفة وعندهما يحل له ان يشهد و قيل هذا بالاتفاق وانما الخلاف فيما اذا وجد القاضى شهادة فى ديوانه او قضيته لان مايكون فى قمطره فهو تحت ختمه يؤمن عليه من الزيادة والنقصان فحصل له العلم بذالك ولا كذالك الشهادة فى الصك لانه فى يد غيره وعلى هذا اذا تذكر المجلس الذى كان فيه الشهادة او اخبره قوم ممن يثق به انا شهدنا نحن وانت

ترجمہ ۔۔۔ اور گواہ کو یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اپنا خط دیکھ کر گواہی دے مگر یہ کہ اس کو گواہی یاد آ جائے اس لئے کہ ایک تحریر دوسری تحریر سے مشابہ ہوتی ہے۔ لہٰذا علم حاصل نہ ہوگا۔ کہا گیا کہ یہ ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کو گواہی دینا حلال ہے اور کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ہے اور اختلاف اس صورت میں ہے جب قاضی اس کی گواہی اپنی فائل میں پائے یا اپنے حکم نامہ میں پائے اس لئے کہ جو چیز اس کی فائل میں ہے وہ اس کی مہر کے تحت ہے اس میں زیادتی اور کمی سے امن ہے۔ لہٰذا قاضی کے لئے اس سے علم حاصل ہو جائے گا۔ اور یہ بات اس گواہی میں نہیں ہے جو دستاویز میں لکھی ہے کیونکہ وہ دوسرے شخص کے قبضہ میں ہے۔ اور اسی اختلاف پر جب وہ مجلس یاد آ گئی جس میں گواہی تھی یا اس کی ایسی قوم نے خبر دی جن پر اس کو اعتماد ہے کہ ہم اور تو گواہ ہوئے تھے۔

تشریح ۔۔۔ صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر گواہ نے کسی دستاویز میں اپنی گواہی کی تحریر دیکھی لیکن جس واقعہ سے گواہی کا تعلق ہے نہ وہ واقعہ یاد آیا اور نہ گواہی دینا یاد آیا۔ تو اس گواہ کے لئے محض تحریر دیکھ کر گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایک تحریر دوسری تحریر سے مشابہ ہوتی ہے اور جب ایک تحریر دوسری تحریر سے مشابہ ہوتی ہے تو یہ مشتبہ ہوگئی کہ آیا یہ تحریر اسی گواہ کی ہے یا کسی دوسرے کی ہے۔ اور مشتبہ چیز علم اور یقین کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ لہٰذا اس تحریر سے علم حاصل نہ ہوگا۔ حالانکہ شہادت کیلئے اس واقعہ کا علم ضروری ہے جس واقعہ سے متعلق شہادت دی جاتی ہے۔ پس جب شہادت دینے کیلئے مشہود بہ کا جاننا ضروری ہے اور مذکورہ تحریر سے علم حاصل نہیں ہوتا تو مذکورہ تحریر کو دیکھ کر گواہی دینا بھی جائز نہ ہوگا۔ صاحب قدوری نے اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے البتہ فقیہ ابواللیث اور شمس الائمہ وغیرہ نے اختلاف ذکر کیا ہے۔ چنانچہ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ تحریر دیکھ کر گواہی دینے کا جائز نہ ہونا حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ کیونکہ حضرت امام صاحب تحریر پر عمل نہیں کرتے ہیں بلکہ تحمل کے وقت سے لے کر ادائے شہادت کے وقت تک اس کو یاد رکھنا شرط قرار دیتے ہیں۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک تحریر دیکھ کر شہادت دینا جائز ہے۔ اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ تحریر دیکھ کر شہادت کا جائز نہ ہونا متفق علیہ ہے۔ اور اختلاف اس صورت میں ہے جب قاضی نے اپنی فائل میں دیکھا کہ گواہوں نے اس کی عدالت میں گواہی دی ہے۔ لیکن حکم نہیں دیا گیا۔ پھر مشہود لہ (مدعی) نے اگر قاضی سے حکم کی درخواست کی مگر قاضی کو اس واقعہ سے متعلق اپنے پاس گواہوں کا گواہی دینا یاد نہ آیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس شہادت کی بنیاد پر حکم دینا جائز نہ ہوگا۔ اسی کے قائل امام شافعیؒ ہیں اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جب قاضی نے گواہ کی گواہی کو اپنی فائل اور مسل میں اپنی مہر کے تحت پایا تو اس گواہی کی بنیاد پر قاضی کا فیصلہ دینا جائز ہے۔ اسی کے قائل امام مالکؒ ہیں اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔ اسی طرح اگر قاضی نے اپنے حکم میں کسی گواہ کی گواہی کو پایا یعنی قاضی نے اپنی فائل میں اپنا ہی تحریر کردہ ایک حکم دیکھا اور اس حکم میں گواہوں کی گواہی بھی

چونکہ تحریر تھی اس لئے گواہی کو بھی دیکھا مگر قاضی کو اپنا حکم دینا یاد نہ آیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک یہ حکم جائز نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔

**حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل**...... تو سابق میں گزر چکی ہے کہ ایک تحریر چونکہ دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے اس لئے یقینی علم حاصل نہ ہوگا حالانکہ شہادت کے لئے علم (جاننا) شرط ہے۔

**صاحبین کی دلیل**...... یہ ہے کہ وہ چیز قاضی کے بستہ اور اس کی فائل میں موجود ہے وہ اسکی مہر کے تحت میں ہے اور جو چیز اس کی مہر کے تحت میں ہو وہ کمی بیشی سے بالکل مامون اور محفوظ ہوتی ہے۔ پس جب وہ شہادت جو اس کی فائل یا اس کے حکم نامہ میں ہے کمی زیادتی سے محفوظ ہے تو اس کی وجہ سے قاضی کے لئے شہادت کا علم حاصل ہو جائے گا اور جب علم حاصل ہو گیا تو قاضی کیلئے حکم دینا بھی جائز ہوگا۔ اور اگر گواہ نے اپنی گواہی کسی دستاویز میں پائی اور اس کو یہ بھی علم ہو گیا کہ یہ اسی کی تحریر ہے تو اس کو محض اپنی تحریر دیکھ کر گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دستاویز قاضی کے علاوہ کے ہاتھ میں ہونے کی وجہ سے کمی زیادتی سے غیر محفوظ ہے۔ اور جب یہ دستاویز غیر محفوظ ہے تو اس سے علم حاصل نہ ہوگا اور جب علم حاصل نہیں ہوا تو اس کو دیکھ کر گواہی دینا بھی جائز نہ ہوگا۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جب گواہ نے اس مجلس کو تو یاد کر لیا جس میں گواہی دی تھی مگر واقعہ یاد نہ آ سکا۔ یا ایسی قوم نے اس کو خبر دی جن پر اس کو اعتماد ہے کہ ہم نے اور تو نے گواہی دی تھی مگر واقعہ یاد نہ آ سکا یا ایسی قوم نے اس کو خبر دی جن پر اس کو اعتماد ہے کہ ہم نے اور تو نے گواہی دی تھی مگر گواہی سے متعلق واقعہ یاد نہ آ سکا تو بعض حضرات نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں بالاتفاق گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ اور بعض نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔

## بغیر مشاہدہ کے کن چیزوں کی گواہی دے سکتا ہے

**قال ولا يجوز للشاهدان يشهد بشئ لم يعاينه الا النسب والموت والنكاح والدخول وولاية القاضي فانه يسعه ان يشهد بهذه الاشياء اذا اخبره بها من يثق به وهذا استحسان والقياس ان لا تجوز لان الشهادة مشتقة من المشاهدة و ذالک بالعلم ولم يحصل فصار كالبيع وجه الاستحسان ان هذه الامور تختص بمعاينة اسبابها خواص من الناس و يتعلق بها احكام تبقى على انقضاء القرون فلو لم يقبل فيها الشهادة بالتسامع ادى الى الحرج و تعطيل الاحكام بخلاف البيع لانه يسمع كل واحد وانما يجوز للشاهد ان يشهد بالاشتهار و ذالک بالتواتر اوباخبار من يثق به كما قال في الكتاب ويشترط ان يخبره رجلان عدلان او رجل وامرأتان ليحصل له نوع علم و قيل في الموت يكتفى باخبار واحد او واحدة لانه قلما يشاهد حاله غير الواحد اذالانسان يهابه و يكرهه فيكون في اشتراط العدد بعض الحرج ولا كذالک النسب والنكاح وينبغي ان يطلق اداء الشهادة ولا يفسر اما اذا فسر للقاضي انه يشهد بالتسامع لم يقبل شهادته كما ان معاينة اليد في الاملاک مطلق للشهادة ثم اذا فسر لا يقبل كذا هذا**

---

ترجمہ ...... گواہ کے لئے ایسی چیز کی گواہی دینا جائز نہیں ہے جسکا اس نے مشاہدہ نہیں کیا ہے سوائے نسب، موت، نکاح، دخول اور ولایت قاضی کے اس کیلئے ان چیزوں کی گواہی جائز ہے بشرطیکہ اسکو ان چیزوں میں کسی ثقہ آدمی نے آگاہ کیا ہو اور یہ استحسان ہے اور قیاس یہ

ہے کہ جائز نہ ہو اسلئے کہ شہادت، مشاہدہ سے مشتق ہے اور مشاہدہ معاینہ سے ہوتا ہے اور یہ حاصل نہیں ہوا تو یہ بیع کے مثل ہو گیا۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ امور ایسے ہیں جنکے اسباب کے معاینہ کیساتھ خاص خاص لوگ مختص ہیں اور ان امور کے ساتھ ایسے احکام متعلق ہوتے ہیں جو مدتیں گذرنے تک باقی رہتے ہیں۔ پس اگر ان امور میں باہم سننے پر گواہی قبول نہ ہو تو حرج لاحق ہوگا اور احکام معطل ہو جائیں گے۔ برخلاف بیع کے اس لئے کہ اس کو ہر شخص سنتا ہے اور سننے پر گواہ کو گواہی دینا اشتہار کے ساتھ جائز ہے اور یہ اشتہار تو اتر سے حاصل ہوگا۔ یا ثقہ آدمی کے خبر دینے سے۔ جیسا کہ قدوری میں کہا ہے اور شرط ہے گواہ کو دو عادل آدمی خبر دیں یا ایک مرد اور دو عورتیں عادل خبر دیں تا کہ اس کیلئے ایک گونہ علم حاصل ہو۔ اور کہا گیا ہے کہ موت کی گواہی میں ایک مرد یا ایک عورت کے خبر دینے پر اکتفا کرے اسلئے کہ بہت کم ایک آدمی کے علاوہ میت کے حال کا مشاہدہ کرتا ہے۔ کیونکہ آدمی موت سے ہیبت اور کراہت کرتا ہے تو عدد کی شرط لگانے میں کچھ حرج ہوگا۔ اور نسب اور نکاح ایسا نہیں ہے۔ اور مناسب ہے کہ ادائے شہادت کو مطلق رکھے۔ اور اس کی تفسیر نہ کرے لیکن اگر اس نے قاضی کے سامنے تفسیر کر دی کہ وہ سنکر گواہی دیتا ہے تو قاضی اس کی گواہی کو قبول نہیں کرے گا۔ جیسے املاک میں قبضہ کا مشاہدہ شہادت کی اجازت دیتا ہے پھر اگر گواہ نے تفسیر کر دی تو قبول نہ ہوگی اسی طرح یہاں ہے۔

تشریح ...... مسئلہ ''گواہ کیلئے ایسی چیزوں کے بارے میں گواہی دینا جسکا اس نے مشاہدہ نہ کیا ہو جائز نہیں ہے البتہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جن کے بارے میں بغیر مشاہدہ کے محض ثقہ لوگوں سے سنکر گواہی دینا جائز ہے۔

۱۔ نسب ، ۲۔ موت ، ۳۔ نکاح

۴۔ دخول ، ۵۔ ولایت قاضی ۔

نسب سے مراد یہ ہے کہ مثلاً حامد نے لوگوں سے سنا کہ شاہد فلاں کا بیٹا ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خبر دینے والی جماعت ایسی ہو جس کا جھوٹ پر اتفاق بعید از عقل ہو اور صاحبین کے نزدیک دو عادل آدمی کافی ہیں۔ پس اگر حامد نے نسب کو اس طرح سنا ہو تو اس کو یہ گواہی دینا حلال ہے کہ شاہد فلاں کا بیٹا ہے۔ موت کی صورت یہ ہے کہ گواہ مثلاً حامد نے لوگوں سے سنا کہ فلاح مر گیا ہے یا لوگوں کو دیکھا کہ اس کے ساتھ تکفین و تدفین مردوں جیسا معاملہ کرتے ہیں تو گواہ کے لئے اسکی موت کی گواہی دینا جائز ہے اگرچہ اس کا مشاہدہ نہ کیا ہو۔ نکاح کی صورت یہ ہے کہ گواہ نے لوگوں سے کہتے ہوئے سنا کہ فلاں مرد نے فلاں عورت سے نکاح کیا ہے۔ تو گواہ نے اگرچہ نکاح کا مشاہدہ نہیں کیا ہے مگر اس کو نکاح کی گواہی دینا جائز ہے اور دخول کی صورت یہ ہے کہ گواہ نے لوگوں سے سنا کہ فلاں عورت فلاں مرد کی بیوی ہے۔ اور اس نے اس کے ساتھ دخول کیا ہے اگرچہ اس نے عقد نکاح اور دخول کا مشاہدہ نہ کیا ہو۔ اور ولایت قاضی کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے لوگوں سے سنا کہ فلاں اس شہر کا قاضی ہے اور اس کو دیکھا کہ لوگوں میں فیصلے جاری کرتا ہے تو اس آدمی کو یہ گواہی دینا جائز ہے کہ فلاں شخص فلاں شہر کا قاضی ہے۔ اگرچہ امام المسلمین کی طرف سے اس کو قاضی بنانے کا مشاہدہ نہ کیا ہو۔ بہر حال ان پانچ چیزوں کے بارے میں ثقہ لوگوں سے سنکر گواہی دینا جائز ہے اگرچہ انکا مشاہدہ نہ کیا ہو۔ لیکن یہ حکم استحسانی ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ محض سنکر گواہی دینا جائز نہ ہو کیونکہ شہادت، مشاہدہ سے مشتق ہے اور مشاہدہ دیکھ کر ہوتا ہے نہ کہ سن کر۔ حالانکہ مذکورہ پانچوں چیزوں میں معاینہ اور دیکھنا نہیں پایا گیا تو یہ چیزیں بیع کے مانند ہو گئیں یعنی جس طرح محض سنکر بغیر دیکھے بیع کی شہادت دینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح بمقتضائے قیاس محض سن کر ان چیزوں کی گواہی دینا بھی ناجائز ہے۔ ''وذالک بالعلم''

میں علم سے مراد معاینہ اور دیکھنا ہے۔ یعنی مشاہدہ،علم (معاینہ) سے ہوتا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ پانچوں چیزیں ایسی ہیں جن کے اسباب کا معائنہ خاص خاص لوگ کرتے ہیں۔ اُن پر عام لوگ مطلع نہیں ہو پاتے۔ حالانکہ ان چیزوں کے ساتھ ایسے احکام متعلق ہوتے ہیں جو مدتیں گذرنے کے باوجود بھی باقی رہتے ہیں۔ مثلاً نسب،موت اور نکاح کے ساتھ میراث متعلق ہے اور دخول کے ساتھ کمال مہر،عدّت،ثبوت احصان اور نسب متعلق ہیں۔ یعنی اگر مرد کا عورت کے ساتھ دخول متحقق ہو جائے تو مرد پر پورا مہر واجب ہوگا۔ طلاق کی صورت میں عورت پر عدّت واجب ہوگی۔ عورت ومرد دونوں محصن شمار ہوں گے،بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔ پس اگر ان چیزوں میں محض سننے پر گواہی قبول نہ ہو تو حرج لاحق ہوگا۔ اور بہت سے احکام معطّل ہو جائیں گے۔ مثلاً پچاس سال کے بعد ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ چیز میرے والد کی میراث ہے یا عورت نے میّت پر اپنے مہر کا دعویٰ کیا حالانکہ نہ اس شخص کی ولادت کے مشاہدہ کے گواہ موجود اور نہ اس عورت کے اس میّت کے ساتھ نکاح کے مشاہدہ کے گواہ موجود ہیں۔ اب اگر ان دونوں صورتوں میں اُن حضرات کی گواہی قبول نہ ہو جنھوں نے نہ مدعی کی ولادت کو دیکھا ہے اور نہ اس عورت کے نکاح کا مشاہدہ کیا ہے بلکہ محض لوگوں سے سُنا ہے۔ تو پہلی صورت میں میراث اور دوسری صورت میں مہر کا حکم بے کار ہو جائے گا۔ میراث اور مہر کے مدعی حرج میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اور سب سے بڑی دلیل تو یہ ہے کہ ہم اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ،ابو طالب کے بیٹے ہیں۔ اگر چہ ہم نے ان کی ولادت کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ اور ہم اس بات کے شاہد ہیں کہ تمام صحابہ وفات پا گئے ہیں اگر چہ ہم نے ان میں سے کسی کی موت کا مشاہدہ نہیں کیا اور ہم شہادت دیتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ رسول پاک ﷺ کی بیوی ہیں۔ اگر چہ ہم نے انکے نکاح کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ اور ہم شہادت دیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے عائشہؓ کے ساتھ دخول کیا ہے اگر چہ ہم نے دخول کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ اور ہم گواہی دیتے ہیں کہ شریح بن حارث قاضی تھے اگر چہ ہم نے ان کو قاضی بنانے کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ ان نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ پانچ چیزوں میں محض سُن کر گواہی دینا جائز ہے۔ اس کے برخلاف بیع کے ایجاب وقبول کا ہر شخص معائنہ کرتا ہے۔ یعنی ہر شخص دیکھتا ہے کہ فلاں نے فلاں کے ہاتھ بیع کی ہے کسی خاص آدمی کے دیکھنے کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ اسلئے بغیر مشاہدہ کئے محض سُنکر بیع کی گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ اور نسب وغیرہ مذکورہ پانچوں چیزوں کا معائنہ اور مشاہدہ چونکہ خاص خاص لوگوں کے ساتھ مختص ہوتا ہے اسلئے ان میں سننے پر اکتفاء کیا جائیگا تاکہ حرج لاحق نہ ہو۔

وانما یجوز للشاھد ان یشھد...... الخ سے ایک سوال کا جواب ہے،

سوال...... یہ ہے کہ مذکورہ پانچ چیزوں میں محض سن کر گواہی دینے کا جائز ہونا کتاب اللہ کے مخالف ہے اسلئے کہ کتاب اللہ یعنی الا من شھد بالحق و ھم یعلمون میں شہادت کیلئے علم یعنی مشہود بہ کے جاننے کو شرط قرار دیا گیا ہے حالانکہ بغیر معائنہ اور مشاہدہ کے علم حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا مذکورہ چیزوں میں محض سُنکر بغیر معائنہ کے استحساناً گواہی کو جائز قرار دینا کتاب اللہ کے خلاف ہے۔ جو سراسر غلط ہے۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ علم،جس طرح مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح کسی بات کے مشتہر ہونے سے بھی ہوتا ہے۔ یعنی اگر کسی نے کوئی بات ایسی سُنی جو عام لوگوں میں مشتہر ہو تو اس اشتہار سے بھی سننے والے کو علم حاصل ہو جاتا ہے۔ اور یہ اشتہار یا تو تواتر سے ہوگا یعنی خبر دینے والی اتنی بڑی جماعت ہو جس کا جھوٹ پر اتفاق بعید از عقل ہو۔ یا یہ اشتہار ثقہ آدمی کے خبر دینے سے

ہوگا۔ جیسا کہ قدوری میں مذکور ہے البتہ تواتر کی صورت میں اشتہار حقیقی ہوگا۔ اور ثقہ آدمی کے خبر دینے کی صورت میں اشتہار حکمی ہو گا۔ حاصل یہ ہوا کہ سننے پر گواہ کو گواہی دینا اس وقت جائز ہے جب یہ سُننا اشتہار کے ساتھ ہو یعنی وہ بات مشتہر ہوگئی ہو یا اشتہار خواہ حقیقی ہو خواہ حکمی ہو۔ صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ ثقہ آدمی سے سن کر مذکورہ پانچ چیزوں میں گواہی دینا جائز ہے مگر خبر دینے والے ثقہ لوگوں کے سلسلہ میں کوئی عدد ذکر نہیں کیا۔ البتہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ عدد شرط ہے۔ چنانچہ صاحبینؒ کے نزدیک دو عادل مرد خبر دیں یا ایک عادل مرد اور دو عادل عورتیں خبر دیں، تو اُن سے سُن کر گواہی دینا جائز ہے، اور یہ شرط اس لئے ہے تاکہ گواہ کو مشہود بہ کے بارے میں ایک گونہ علم حاصل ہو سکے۔ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فقط اشتہار حقیقی معتبر ہے یعنی گواہ کے لئے سن کر گواہی دینا اسی وقت جائز ہے جبکہ اس نے عام طور پر لوگوں سے سُنا ہو، ان کے نزدیک دو عادل مردوں سے سننا گواہی دینے کے لئے کافی نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ موت کی گواہی دینے کے لئے ایک عادل مرد یا ایک عادل عورت سے سُنا بھی کافی ہے۔

دلیل...... یہ ہے کہ مُردہ سے چونکہ انسان ڈرتا بھی ہے اور کراہت بھی کرتا ہے اس لئے اس کا حال مشاہدہ کرنے والے ایک آدمی کے علاوہ بہت کم ہوتا ہے یعنی بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ دو چار آدمی موت کا مشاہدہ کرتے ہوں بلکہ اس سے کراہت اور ہیبت کیوجہ سے اکا دُکا آدمی اس کا مشاہدہ کرتا ہے پس ایسی صورت میں موت کی خبر دینے کیلئے دو عادل مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شرط لگانا مفضی الی الحرج ہوگا۔ اور شریعتِ اسلام میں چونکہ حرج کو دور کیا گیا ہے اس لئے موت کی خبر دینے کے لئے ایک عادل مرد یا ایک عادل عورت کا ہونا بھی کافی ہے اس کے برخلاف نسب نکاح اور ولایت قاضی ہے کہ یہ چیزیں جماعت کے درمیان متحقق ہوتی ہیں چنانچہ نکاح تو بغیر دو کی شہادت کے متحقق ہی نہیں ہوتا اور ولادت کے وقت بالعموم بہت سے لوگ موجود ہوتے ہیں اور امام المسلمین جب کسی کو عہدۂ قضاء سپرد کرتا ہے اس وقت بھی بالعموم مسلمانوں کی جماعت کثیرہ موجود ہوتی ہے پس موت اور باقی چیزوں میں اس فرق کی وجہ سے موت کی خبر دینے کے لئے عدد کی شرط نہیں لگائی گئی ہے اور باقی چیزوں کی خبر دینے کیلئے عدد کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا ہے کہ جن چیزوں کو سن کر ان کے بارے میں گواہی دینا جائز ہے انکی گواہی کو مطلق رکھنا چاہئے۔ قاضی کے سامنے اس کی تفسیر و توضیح نہ کرے۔ مثلاً نسب کی گواہی یوں ادا کرے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کا بیٹا ہے۔ جیسے یہ گواہی دینا جائز ہے کہ حضرت ابوبکرؓ ابوقحافہ کے بیٹے ہیں اور حضرت عمرؓ، خطاب کے بیٹے ہیں حالانکہ ان میں سے کسی کو نہیں دیکھا ہے اور اگر تفسیر کرتے ہوئے یوں کہا کہ میں سنکر گواہی دیتا ہوں کہ فلاں، فلاں کا بیٹا ہے تو قاضی اس کی گواہی قبول نہیں کرے گا۔ جیسے قبضہ کا مشاہدہ کر کے قابض کی ملک کی گواہی دینا جائز ہے۔ مثلاً یوں کہے کہ یہ شخص فلاں مکان کا مالک ہے۔ تو قاضی اس گواہی کو قبول کریگا اور اگر تفسیر کرتے ہوئے یوں کہا کہ یہ شخص فلاں مکان پر قابض ہے اور میں نے سنا ہے کہ یہی اسکا مالک ہے۔ لہذا میں اسکی ملکیت کی گواہی دیتا ہوں تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح یہاں بھی بغیر تفسیر کئے نسب وغیرہ کی گواہی دینا جائز ہے اور تفسیر کے ساتھ گواہی دینا جائز نہیں ہے سنکر قاضی کے سامنے تفسیر کئے بغیر گواہی دینا اس لئے جائز ہے کہ جب گواہ نے یہ کہا کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے تو معلوم ہوگیا کہ گواہ کے قلب میں اس خبر کی صداقت اور سچائی موجود ہے اور جب اس کے دل میں اسکی سچائی موجود ہے تو گواہ کی یہ گواہی علم کے تحت ہوئی اور علم اور جاننے کی بنیاد پر جو گواہی دی جاتی ہے وہ قبول کی جاتی ہے۔ اس لئے یہ گواہی قبول ہوگی اور اگر گواہ نے یہ کہا کہ میں سنکر

گواہی دیتا ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ گواہ کے دل میں اس خبر کی صداقت موجود نہیں ہے بلکہ سماع (سننا) گواہی کی بنیاد ہے اور جب اس خبر کی صداقت اسکے دل میں موجود نہیں ہے تو یہ گواہی علم کے تحت نہ ہوئی اور جو گواہی علم کے تحت نہ ہو وہ قابلِ قبول نہیں ہوتی اس لئے یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔

## مسندِ قضاء پر بیٹھے ہوئے شخص کیلئے قاضی ہونے کی گواہی دینے کا حکم

**وکذا لو رای انسانا جلس مجلس القضاء یدخل علیه الخصوم حل له ان یشهد علی کونه قاضیا وکذا اذا رای رجلا وامرأة یسکنان بیتا وینبسط کل واحد منهما الی الاخر انبساط الازواج کما اذا رای عینا فی ید غیره ومن شهد انه شهد دفن فلان او صلی علی جنازته فهو معاینة حتی لو فسر للقاضی قبله**

ترجمہ...... اور اسی طرح اگر کسی انسان کو دیکھا کہ وہ مسندِ قضاء پر بیٹھا ہے اس کے پاس مدعی مدعیٰ علیہ جاتے ہیں تو دیکھنے والے کیلئے اس کے قاضی ہونے کی گواہی دینا جائز ہے اسی طرح جب مرد وعورت کو دیکھا کہ وہ دونوں ایک گھر میں رہتے ہیں۔ اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کیساتھ میاں بیوی کی طرح بے تکلفی کرتا ہے۔ جیسے اپنے علاوہ کے قبضہ میں کوئی حال عین دیکھا۔ اور جس شخص نے یہ گواہی دی کہ وہ (میں) فلاں شخص کے دفن میں حاضر تھا یا اس کے جنازہ پر نماز پڑھی ہے تو یہ معائنہ ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے قاضی کے سامنے تفسیر کی۔ تو بھی قاضی اس کو قبول کرے گا۔

تشریح...... صاحبِ ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک آدمی کو مسندِ قضاء پر تشریف فرما دیکھا۔ اور مدعی اور مدعیٰ علیہ کو اس کے پاس جاتے دیکھا تو اس دیکھنے والے کیلئے یہ گواہی دینا جائز ہے کہ یہ شخص اس شہر کا قاضی ہے اگر چہ اس نے یہ منظر نہ دیکھا ہو جب امام المسلمین نے اس کو قاضی بنایا تھا۔ اس طرح اگر کسی آدمی نے ایک مرد وعورت کو دیکھا کہ دونوں ایک گھر میں رہتے ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ میاں بیوی کی طرح بے تکلف برتاؤ کرتے ہیں تو اس کو یہ گواہی دینا جائز ہے کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے۔ جیسے اگر کسی کے قبضہ میں کوئی مال عین دیکھا تو یہ گواہی دے سکتا ہے کہ یہ مال اسی قابض کی ملک ہے۔ لیکن اگر قاضی نے اس سے دریافت کیا کہ کیا تو عقد نکاح کے وقت موجود تھا اس نے کہا نہیں۔ تو بھی اس کی گواہی قبول کر لی جائیگی کیونکہ صرف سنکر اسکے لئے گواہی دینا جائز ہے۔ جیسے امہات المؤمنین کے بارے میں رسول اکرم ﷺ کی ازواج ہونیکی گواہی دینا جائز ہے پس جب سنکر گواہی دینا جائز ہے تو میاں بیوی جیسے تعلقات دیکھ کر گواہی دینا بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جب گواہ نے قاضی کے سوال کے جواب میں یہ کہا کہ میں نکاح کے وقت موجود نہیں تھا اور میں نے عقدِ نکاح کا مشاہدہ نہیں کیا ہے تو گویا اس نے قاضی کے سامنے تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا کہ میں نے سن کر گواہی دی ہے اور سابق میں گزر چکا ہے کہ گواہ اگر قاضی کے سامنے تفسیر کر دے اور یوں کہے کہ میں سنکر گواہی دیتا ہوں تو اس کی گواہی قبول نہیں ہوتی پس اس طرح یہاں بھی اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

اور اگر کسی نے شہادت دی کہ میں فلاں شخص کے دفن میں حاضر تھا یا میں نے اس پر نماز جنازہ پڑھی ہے تو یہ معائنہ ہے یعنی اس نے دیکھ کر گواہی دی ہے کیونکہ تدفین صرف میت کی ہوتی ہے اور نماز جنازہ بھی صرف میت پر پڑھی جاتی ہے پس تدفین یا نماز جنازہ میں

شریک ہونا گویا موت کا مشاہدہ کرنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر گواہ نے قاضی کے سامنے تفسیر بیان کی تو بھی قاضی اسکو قبول کریگا۔

## کتنی اور کونسی چیزوں محض کی سنکر گواہی دینا جائز ہے

ثم قصر الاستثناء فی الکتاب علی هٰذه الاشیاء الخمسة ینفی اعتبار التسامع فی الولاء والوقف وعن ابی یوسف اٰخرًا انه یجوز الولاء لانه بمنزلة النسب لقوله علیه السلام الولاء لحمة کلحمة النسب وعن محمد انه یجوز فی الوقف لانه یبقی علی مرّ الاعصار الا انا نقول الولاء یبتنی علی زوال الملک ولا بد فیه من المعاینة فکذا فیما یبتنی علیه و اما الوقف فالصحیح انه یقبل الشهادة بالتسامع فی اصله دون شرائطه لان اصله هو الذی یشتهر

ترجمہ...... پھر قدوری میں ان پانچ چیزوں پر منحصر کرنا استثناء کو ولاء اور وقف میں سننے کے معتبر ہونے کی نفی کرتا ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے آخر میں یہ قول مروی ہے کہ ولاء میں جائز ہے کیونکہ ولاء نسب کے مرتبہ میں ہے اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ ولاء نسبی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وقف میں جائز ہے کیونکہ وقف زمانہ گزرنے کے باوجود باقی رہتا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ ولاء ملک زائل ہونے پر مبنی ہے۔ حالانکہ اس میں معائنہ ضروری ہے پس ایسے ہی اس چیز میں جو زوال ملک پر مبنی ہے اور رہا وقف تو صحیح یہ ہے کہ اصل وقف میں سننے سے گواہی قبول کی جائیگی اور اس کے شرائط میں نہیں اس لئے کہ اصل وقف ہی مشتہر ہوتا ہے۔

تشریح...... صاحبِ ہدایہ نے فرمایا ہے کہ قدوری میں استثناء کو مذکورہ پانچ چیزوں پر منحصر کرنا یعنی یہ کہنا کہ بغیر مشاہدہ کئے محض سنکر کسی چیز کے بارے میں گواہی دینا جائز نہیں ہے سوائے نسب، موت، نکاح، دخول اور ولایت قاضی کے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ولاء اور وقف میں بھی سنکر گواہی دینا جائز نہ ہو بلکہ اگر گواہ نے غلام آزاد کرنے یا کسی چیز کو وقف کرنے کا خود مشاہدہ کیا ہو۔ تو گواہی دینا جائز ہے اور اگر لوگوں سے سنکر گواہی دی تو ناجائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن حضرت امام ابو یوسفؒ سے آخری روایت یہ ہے کہ ولاء میں محض سنکر گواہی دینا جائز ہے یعنی اگر حامد نے لوگوں سے سنا کہ شاہد، خالد کا آزاد کردہ غلام ہے اور حامد نے آزاد کرنے کا مشاہدہ نہیں کیا تو بھی حامد کے لئے جائز ہے کہ وہ یہ گواہی دے کہ شاہد، خالد کا آزاد کردہ غلام ہے۔ لہٰذا شاہد کی ولاء نسب کے مرتبے میں ہے کیونکہ مدنی آقا ﷺ نے فرمایا ہے کہ ولاء نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ نسب کے بارے میں محض سنکر گواہی دینا جائز ہے۔ پس ولاء جو نسب کے مرتبہ میں ہے اس میں بھی لوگوں سے سنکر گواہی دینا جائز ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے اس قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ہم اس بات کے شاہد ہیں کہ قنبر حضرت علیؓ کے آزاد کردہ ہیں اور نافع حضرت ابن عمرؓ کے اور بلالؓ حضرت ابو بکرؓ کے، اور عکرمہؓ حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ ہیں حالانکہ ہم نے ان حضرات کے آزاد کرنے کا مشاہدہ نہیں کیا ہے۔ پس جس طرح قنبر اور نافع وغیرہ موالی کے آزاد شدہ ہونے کی گواہی لوگوں سے سنکر دینا جائز ہے اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی ولاء کے سلسلہ میں سنکر گواہی دینا جائز ہے۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وقف کے بارے میں لوگوں سے سن کر گواہی دینا جائز ہے۔ مثلاً اگر حامد نے لوگوں سے سنا کہ خالد کا فلاں مکان فلاں مسجد کیلئے وقف ہے تو حامد کیلئے یہ گواہی دینا جائز ہے کہ خالد کا فلاں مکان فلاں مسجد کے لئے وقف ہے اگر چہ گواہ یعنی حامد نے وقف کرنیکا مشاہدہ نہ کیا ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ وقف بھی مدتہائے دراز گزرنے تک باقی رہتا

ہے۔ لہذا اگر وقف میں معائنہ اور مشاہدہ کے گواہ شرط ہوں تو ان کے مرنے کے بعد وقف باطل ہو جائیگا۔ حالانکہ وقف مشاہدہ کے گواہوں کے مرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے پس ثابت ہوا کہ وقف کے سلسلہ میں گواہی، دینے کے لئے مشاہدہ شرط نہیں ہے بلکہ لوگوں سے سنکر گواہی دینا بھی جائز ہے۔ صاحب ہدایہ نے امام ابو یوسف کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ولاء زوال ملک پر موقوف ہے یعنی مولیٰ ولاء کا اس وقت مستحق ہوگا جب غلام سے مولیٰ کی ملک زائل ہو جائے۔ بہرحال ولاء، زوال ملک پر موقوف ہے اور زوال ملک کی گواہی میں گواہ کیلئے زوال ملک کا معائنہ اور مشاہدہ کرنا بالاجماع شرط ہے۔ پس جو چیز یعنی ولاء زوال ملک پر موقوف ہے اس میں بھی معائنہ اور مشاہدہ شرط ہوگا۔

اور رہا وقف تو صحیح یہ ہے کہ اگر اصلِ وقف میں لوگوں سے سن کر گواہی دی ہے تو یہ گواہی قبول کر لی جائے گی۔ لیکن وقف کی تفصیلات اور مدات میں سنکر گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اصلِ وقف میں سن کر گواہی کی صورت یہ ہے کہ مثلاً عام لوگوں میں یہ شہرت ہے کہ فلاں بن فلاں کا مکان دار العلوم کیلئے وقف ہے۔ پس لوگوں سے سن کر یہ گواہی دینا جائز ہے کہ فلاں بن فلاں کا مکان دار العلوم کے لئے وقف ہے۔ اور وقف کے شرائط اور تفصیلات پر گواہی کی صورت یہ ہے کہ گواہ پہلے یہ گواہی دے چکے کہ فلاں بن فلاں کا مکان دار العلوم کے لئے وقف ہے اس کے بعد یہ گواہی دیتے ہیں کہ اس مکان کی اتنی آمد مصارف طلبہ کے لئے ہے اور اتنی کتابوں کے لئے ہے اور اتنی تنخواہوں کے لئے ہے پس لوگوں سے سنکر ان تفصیلات کی گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ اصل وقف تو لوگوں میں مشتہر ہوتا ہے لیکن اس کی تفصیلات اور شرائط مشتہر نہیں ہوتیں۔ لہذا اصل وقف جو لوگوں میں مشتہر ہوتا ہے لوگوں سے سنکر اس کی گواہی دینا جائز ہے۔ اور وقف کی شرائط اور تفصیلاتؒ چونکہ لوگوں میں مشتہر نہیں ہوتیں اس لئے لوگوں سے سنکر ان کی گواہی دینا نا جائز ہے۔

## کسی شخص کے قبضے میں چیز دیکھ کر اسکے مالک ہونے کی گواہی دینے کا حکم

**قال ومن كان في يده شيء سوى العبد والامة وسعك ان تشهد انه له لان اليد اقصى ما يستدل به على الملك اذ هي مرجع الدلالة في الاسباب كلها فيكتفى بها وعن ابي يوسفؒ انه يشترط مع ذالك ان يقع في قلبه انه له قالوا ويحتمل ان يكون هذا تفسيرا لاطلاق محمد في الرواية فيكون شرطا على الاتفاق وقال الشافعيؒ دليل الملك اليد مع التصرف وبه قال بعض مشائخنا لان اليد متنوعة الى امانة وملك قلنا والتصرف يتنوع ايضا الى نيابة واصالة**

ترجمہ...... اور جس شخص کے قبضہ میں کوئی چیز ہو علاوہ غلام اور باندی کے تو تیرے لئے جائز ہے کہ تو یہ گواہی دے کہ یہ اس کی ملک ہے۔ اس لئے کہ قبضہ آخری درجہ کی ایسی چیز ہے جس کے ذریعہ ملک پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ تمام اسباب میں قبضہ ہی مرجع دلالت ہے لہذا اُسی پر اکتفاء کیا جائیگا اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ گواہ کے دل میں یہ بات آ جائے کہ یہ چیز اسی کی ملک ہے۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ بھی احتمال ہے کہ شہادت قلب امام محمدؒ کی روایت مطلقہ کی تفسیر ہو۔ پس شہادت قلب بالاتفاق شرط ہوگی۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ملک کی دلیل قبضہ مع التصرف ہے۔ اور اسی کے قائل ہمارے بعض مشائخ ہیں۔ اس لئے کہ قبضہ، امانت اور ملک کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ تصرف بھی نیابت اور اصالت کی طرف منقسم ہوتا ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے قبضہ میں غلام اور باندی کے علاوہ کوئی چیز دیکھی۔ پھر اُس نے اُسی چیز کو

دوسرے آدمی کے قبضہ میں دیکھا۔ اور قابض اوّل نے دوسرے قابض پر دعویٰ کیا کہ اس چیز کا مالک میں ہوں تو اس دیکھنے والے کے لیے یہ گواہی دینا جائز ہے۔ کہ مدعی اس چیز کا مالک ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ آخری درجہ کی ایسی چیز ہے جس سے اس بات پر استدلال کیا جاسکتا ہے کہ قابض اس کا مالک ہے یعنی گواہ کے حق میں ملک پہچاننے کیلئے قبضہ ہی دلیل ظاہر ہے بشرطیکہ قبضہ کے سلسلہ میں کوئی جھگڑا کرنے والا موجود نہ ہو یعنی قبضہ بظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قابض ہی شی مقبوضہ کا مالک ہے کیونکہ شراء، ہبہ، صدقہ، میراث وغیرہ۔ جس قدر بھی ملک کے اسباب ہیں، انجام کار کے اعتبار سے تمام میں ملک پر قبضہ ہی دلالت کرتا ہے مثلاً خالد نے مشاہدہ کیا کہ حامد نے شاہد سے ایک قلم خریدا ہے پس حامد (مشتری) کی ملک اس وقت معلوم ہوگی جب بائع کی ملک معلوم ہو جائے۔ اور بائع کی ملک اس کے قبضہ سے معلوم ہوگی یعنی خریدنے کی وجہ سے مشتری مبیع کا مالک اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ خود بائع بھی اس کا مالک ہو اور بائع کا مالک ہونا بظاہر اس وقت معلوم ہوگا جب بائع اس پر قابض ہو۔ اسی طرح ہبہ بلاشبہ سبب ملک ہے لیکن ہبہ سے موہوب لہٗ کی ملک اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ خود واہب شیٔ موہوب کا مالک ہو اور واہب کا مالک ہونا بظاہر قبضہ سے معلوم ہوگا۔ اسی طرح صدقہ، سبب ملک ہے لیکن صدقہ کرنے سے فقیر کی ملک اس وقت ثابت ہوگی جب یہ معلوم ہو جائیگا کہ صدقہ کرنیوالا خود بھی اس شیء کا مالک ہے اور صدقہ کرنے والے کا مالک ہونا بظاہر قبضہ سے معلوم ہوگا۔ اسی طرح میراث، یقیناً سبب ملک ہے لیکن وارث میراث کے مال کا اس وقت مالک ہوگا جبکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس مال کا مالک میت (مرنے والا انسان) تھا اور میت کا مالک ہونا اس وقت معلوم ہوگا جب یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اپنی زندگی میں اس مال پر قابض تھا۔ بہر حال جب تمام اسباب ملک میں انجام کار کے اعتبار سے قبضہ ہی ملک کی دلیل ظاہر ہے تو محض قبضہ دیکھ کر یہ گواہی دینا جائز ہے کہ قابض شیءمقبوض کا مالک ہے البتہ شہادت کے وقت یہ نہ کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں اس شیٔ کا مالک ہے اس لئے کہ میں نے یہ چیز اسکے قبضہ میں دیکھی ہے یعنی قاضی کے سامنے دیکھنے کی تفسیر اور توضیح نہ کرے کیونکہ قبضہ ملک کی دلیل ظاہر ہے اور دلیل ظاہر ادائے شہادت کے لئے تو کافی ہے مگر قضائے قاضی کیلئے کافی نہیں ہے۔

حضرت امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ قبضہ دیکھ کر قابض کی ملکیت کی گواہی دینے میں یہ بھی شرط ہے کہ گواہ کے دل میں یہ یقین ہو جائے کہ یہ چیز اسی قابض کی ملک ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ شہادت دینا اس وقت حلال ہوتا ہے جب شاہد کو پورے طور سے مشہود بہٖ کا علم اور یقین ہو جائے۔ اس لئے کہ حدیث ہے اذا علمت مثل الشمس فاشهد و الافدع لیکن جب پورے طور سے علم ویقین کا ہونا متعذر ہو جائے تو شہادت قلب کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ یعنی کم از کم قلب ہی اس بات کا شاہد ہو کہ شیء مقبوض، قابض کی ملک ہے کیونکہ قبضہ قابض کی ملک پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ قبضہ سے قابض کی ملک کا گمان ہوتا ہے لیکن جب گواہ (دیکھنے والے) کے دل میں یہ بات نہیں اتری کہ قابض اس کا مالک ہوسکتا ہے تو گواہ کو قابض کی ملک کا گمان بھی نہ ہوگا۔ اور جب گواہ کو قابض کی ملک کا گمان نہیں ہوا تو قبضہ قابض کی ملک پر دلالت بھی نہیں کرے گا۔ پس ثابت ہوا کہ محض قبضہ، قابض کی ملک پر گواہی دینے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ قبضہ کے ساتھ گواہ کے دل میں اس بات کا اترنا بھی ضروری ہے کہ قابض، شیءمقبوض کا مالک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے جاروب کش کے ہاتھ میں کوئی قیمتی موتی دیکھا یا کسی ایسے جاہل کے قبضہ میں کتاب دیکھی جس کے آباء واجداد میں کوئی عالم اور پڑھا لکھا نہیں گزرا ہے تو اس دیکھنے والے کے لئے جاروب کش اور جاہل کے مالک ہونے کی گواہی

دینا جائز نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محض قبضہ، ملکیت کی شہادت دینے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ گواہ کے دل میں قابض کے مالک ہونے کا رجحان پیدا ہونا ضروری ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ مشائخ احناف کا خیال یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کی روایت امام محمدؒ کی مطلق روایت یعنی متن کے مسئلہ کی تفسیر ہے۔ یعنی امام محمدؒ نے متن میں صرف یہ فرمایا ہے کہ قبضہ ہو تو ملک کی گواہی دینا جائز ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ اس کے دل میں یہ آ جائے کہ اس کا قبضہ بطور مالک کے ہو تب گواہی دینا جائز ہے۔ پس اگر امام محمدؒ کے بیان کردہ متن کا یہ مطلب ہو تو حضرت امام ابو یوسفؒ کی روایت اس مطلق متن کی تفسیر ہوگی اور گواہ کے دل میں اس یقین کا آنا سب کے نزدیک شرط ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ملکیت کی دلیل وہ قبضہ ہے جو مع التصرف ہو یعنی اگر قابض شیء مقبوض میں تصرف کرتا ہے تو قابض کا قبضہ اس کی ملکیت کی دلیل ہوگا اور گواہ کو قبضہ مع التصرف وملکیت اسکے مالک ہونیکی گواہی دینا جائز ہوگا اور اگر تصرف نہیں کرتا تو قبضہ بلا تصرف ملکیت کی دلیل نہ ہوگا اور گواہ کے لئے اس قبضہ کی بنیاد پر قابض کے مالک ہونے کی گواہی دینا جائز نہ ہوگا یہی ہمارے بعض مشائخ احناف کا قول ہے۔ کیونکہ قبضہ دو قسم کا ہوتا ہے۔

۱۔ امانت کا قبضہ ۲۔ ملک کا قبضہ

یعنی جس طرح آدمی مالک ہونے کی وجہ سے قبضہ کرتا ہے اسی طرح امین ہونے کی وجہ سے قبضہ کرتا ہے پس نفس قبضہ، قابض کے مالک ہونے کی دلیل نہ ہوگا۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کا قبضہ مالکانہ نہ ہو بلکہ امانت کے طور پر ہو اور جب نفس قبضہ قابض کے مالک ہونے کی دلیل نہیں ہے تو محض قبضہ دیکھ کر قابض کے مالک ہونے کی گواہی دینا بھی جائز نہ ہوگا ہاں اگر قبضہ کے ساتھ قابض شیء مقبوض میں تصرف بھی کرتا ہے تو یہ قبضہ مع التصرف اس کے مالک ہونے کی دلیل ہوگا کیونکہ تصرف کا مجاز مالک ہوتا ہے نہ کہ امین پس ثابت ہو گیا کہ خالص قبضہ قابض کی ملکیت کی دلیل نہیں ہے بلکہ قبضہ مع التصرف اسکے مالک ہونے کی دلیل ہے۔

صاحب ہدایہ نے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر قبضہ کی دو قسمیں ہیں تو تصرف کی بھی دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ انسان کبھی تو بذات خود اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور کبھی دوسرے کا نائب ہو کر تصرف کرتا ہے جیسے وکیل اور مضارب اپنے لئے تصرف نہیں کرتے بلکہ مؤکل اور رب المال کے لئے تصرف کرتے ہیں پس اگر قبضہ بلا تصرف کو ملکیت کی دلیل قرار نہ دینے میں قبضہ امانت کا احتمال معتبر ہے تو ہمارے بیان کردہ احتمال (نیابت تصرف) کی بنا پر تصرف بھی ملکیت کی دلیل نہ ہوگا۔ اور اگر نیابت تصرف کا احتمال معتبر نہیں ہے تو قبضہ امانت کا احتمال بھی معتبر نہ ہوگا اور جب قبضہ امانت کا احتمال معتبر نہیں ہے تو خالی قبضہ، قابض کے مالک ہونے کی دلیل ہوگا اور محض قبضہ دیکھ کر قابض کی ملکیت کی گواہی دینا جائز ہوگا۔

## مالک اور ملک کے معاینہ کے بعد گواہی دینا جائز ہے

**ثم المسألة علی وجوہ ان عاین المالک والملک حل له ان یشهد وکذا اذا عاین الملک بحدوده دون المالک استحسانا لان النسب یثبت بالتسامع فیحصل معرفته وان لم یعاینهما او عاین المالک دون الملک لا یحل له**

ترجمہ...... پھر مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں۔ اگر اس نے مالک اور ملک دونوں کا مشاہدہ کیا ہے تو اس لئے گواہی دینا جائز ہے اور اسی طرح اگر اس نے ملک کو اسکے حدود کے ساتھ مشاہدہ کیا ہو اور مالک کو نہ دیکھا ہوگا تو بھی استحساناً (گواہی دینا حلال ہے) کیونکہ مالک کا نسب لوگوں سے سنکر ہو جاتا ہے لہٰذا اس کی شناخت حاصل ہو جائیگی۔ اور اگر اس نے مالک اور ملک دونوں کا مشاہدہ نہ کیا ہو یا مالک کا مشاہدہ کیا ہو اور ملک کا نہ کیا ہو تو اس کیلئے گواہی دینا حلال نہیں ہے۔

تشریح...... صاحب ہدایہ نے کہا کہ اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں،

۱۔ گواہ نے مالک اور ملک (مملوک) دونوں کا مشاہدہ اور معائنہ کیا ہو۔

۲۔ دونوں کا معائنہ نہ کیا ہو۔

۳۔ ملک (مملوک) کا معائنہ کیا اور مالک کا نہ کیا۔

۴۔ مالک کا معائنہ کیا ہو اور ملک کا معائنہ نہ کیا ہو۔

ان چاروں صورتوں میں ملک سے مراد مملوک ہے۔ پس اگر پہلی صورت ہے یعنی کسی نے مالک کا معائنہ کیا ہے اس طور پر کہ اس نے مالک کو اسکے نام، نسب اور شکل کے ساتھ پہچان لیا اور ملک کا بھی معائنہ کر لیا ہے اس طور پر کہ اس نے شی مملوک کو اسکے حدود اور حقوق کے ساتھ پہچان لیا اور اس شئ مملوک کو بغیر کسی جھگڑے کے اس کے قبضہ میں بھی دیکھا ہے اور اس دیکھنے والے کے دل میں یہ بات بھی اتر گئی کہ یہ شئ اس قابض کی ہے تو معائنہ اور مشاہدہ کرنیوالے آدمی کو یہ گواہی دینا جائز ہے کہ یہ شی قابض کی ملک ہے اور قابض ہی اس شی کا مالک ہے کیونکہ گواہ نے علم اور بصیرت کیساتھ گواہی دی ہے اور سابق میں گزر چکا ہے کہ جو گواہی علم اور بصیرت کے ساتھ ہو اس کو قبول کیا جاتا ہے لہٰذا اس صورت میں بھی گواہ کی گواہی قبول کے قابل ہوگی۔ اور اگر دوسری صورت ہے یعنی گواہ نے مالک اور ملک دونوں کا معائنہ نہیں کیا بلکہ لوگوں سے سنا ہے کہ فلاں شہر میں فلاں کی اس قدر جائیداد ہے حالانکہ گواہ نہ اس جائیداد کو پہچانتا ہے نہ اسپر کسی کا قبضہ دیکھا ہے تو گواہ کو یہ گواہی دینا جائز ہے کہ یہ جائیداد فلاں بن فلاں کی ملکیت ہے کیونکہ اس صورت میں گواہ کی گواہی محض اٹکل اور اندازے سے ہے حالانکہ ادائے شہادت کیلئے مشہود بہ کا علم ضروری ہے پس ادائے شہادت کے لئے مشہود بہ کا علم شرط ہے اور یہاں علم پایا نہیں گیا تو اس صورت میں گواہی دینا بھی جائز نہ ہوگا اور تیسری صورت یعنی گواہ نے ملک کا معائنہ تو کیا ہے لیکن نہ تو مالک کی شکل سے آشنا ہے اور نہ اس کے نسب سے واقف ہے بلکہ محض سننے کی بنیاد پر یہ کہتا ہے کہ فلاں جائیداد جس کا میں نے معائنہ کیا ہے وہ فلاں بن فلاں کی طرف منسوب ہے تو اس صورت میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے لئے فلاں بن فلاں کی ملکیت کی گواہی دینا جائز نہ ہو کیونکہ یہ مشہود لہ (جسکے لئے گواہی دی گئی) کے مجہول ہونے کے باوجود مالک کے لئے ملک کی گواہی دینا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ مشہود بہ کی جہالت جواز شہادت کے لئے مانع ہے۔ لہٰذا مشہود لہ کی جہالت بھی جواز شہادت کیلئے مانع ہوگی، ہاں استحساناً گواہی دینا جائز ہے اس لئے کہ اس صورت میں ملک تو مشاہدہ سے معلوم ہوگئی اور مالک کا نسب عام لوگوں سے سنکر ثابت ہو گیا کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ نسب کی گواہی دینے کیلئے سماع وسننا، کافی ہے پس اس صورت میں بھی معلوم چیز کی گواہی معلوم شخص کے لئے ہوئی یعنی مشہود بہ اور مشہود لہٗ دونوں معلوم ہوئے اور ان دونوں

کے معلوم ہونے کی صورت میں گواہی دینا چونکہ جائز ہوتا ہے۔ اس لئے اس صورت میں گواہی دینا استحساناً جائز ہوگا۔ اور چوتھی صورت یعنی گواہ نے مالک کا معائنہ تو کیا ہے لیکن ملک کا معائنہ نہیں کیا ہے تو اس صورت میں بھی گواہ کیلئے گواہی دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ملک (مملوک) کا معائنہ نہ کرنے کی وجہ سے مشہود بہ معلوم نہیں ہوا حالانکہ ادائے شہادت کے لئے مشہود بہ کا پورے طور پر معلوم ہونا شرط ہے پس جب ادائے شہادت کے لئے مشہود بہ کا معلوم ہونا شرط ہے اور اس چوتھی صورت میں مشہود بہ معلوم نہیں ہے تو اس صورت میں گواہ کے لئے گواہی دینا بھی جائز نہیں ہے۔

## غلام اور باندی ہونے کی گواہی کب دی جاسکتی ہے

**واما العبد والامة فان كان يعرف انهما رقيقان فكذالك لان الرقيق لا يكون يد نفسه وان كان لا يعرف انهما رقيقان الا انهما صغيران لا يعبّران عن نفسهما فكذالك لانه لايد لهما وان كانا كبيرين فذالك مصرف الاستثناء لان لهما يدا على انفسهما فيدفع يد الغير عنهما فانعدم دليل الملك وعن ابي حنيفة انه يحل له ان يشهد فيهما ايضا اعتبارا بالثياب والفرق ما بيناه والله اعلم**

---

ترجمہ...... اور رہا غلام اور باندی پس اگر کوئی شخص یہ پہچانتا ہو کہ یہ دونوں رقیق ہیں تو ان میں بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ رقیق اپنے قبضہ قدرت میں نہیں ہوتا ہے اور اگر یہ نہ جانتا ہو کہ یہ دونوں رقیق ہیں مگر یہ دونوں صغیر ہوں اپنی ذات سے تعبیر نہ کرسکتے ہوں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان کے لئے ذاتی اختیار نہیں ہے اور اگر دونوں عاقل ہوں بس یہی استثنیٰ کا محل ہے اس لئے کہ ان دونوں کا اپنی ذات پر قابو ہے لہٰذا ان دونوں کی ذات پر ان کے قابو کا ثابت ہونا ان دونوں سے غیر کا قبضہ دور کریگا پس ملکیت کی دلیل معدوم ہوگئی اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس کیلئے ان دونوں میں بھی کپڑوں پر قیاس کرتے ہوئے گواہی دینا حلال ہے اور فرق وہ ہے جسکو ہم بیان کرچکے ہیں، واللہ اعلم۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے غلام یا باندی کو کسی کے قبضہ میں اس کی خدمت کرتے ہوئے دیکھا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ ان کے رقیق ہونے کو پہچانتا ہے یا نہیں اگر دیکھنے والا شخص ان کے رقیق ہونے کو پہچانتا ہے تو اس کے لئے یہ گواہی دینا جائز ہے کہ قابض ان کا مالک ہے غلام اور باندی دونوں صغیر (غیر عاقل) ہوں یا کبیر (عاقل) ہوں۔ اس لئے کہ وصف رقیت کے ساتھ ان دونوں کو اپنی ذات پر کوئی قابو نہیں ہے اور دیکھنے والے نے ان کو دوسرے کے قبضہ میں دیکھا ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسے دوسرے کے قبضہ میں کپڑا دیکھا ہو اور یہ بات سابق میں گزر چکی ہے کہ اگر کسی نے کسی کے قبضہ میں کپڑا وغیرہ کوئی چیز دیکھی ہو تو دیکھنے والوں کو قابض کی ملکیت کی گواہی دینا جائز ہے۔ پس اسی طرح غلام اور باندی کو کسی کے قبضہ میں دیکھ کر قابض کی ملکیت کی گواہی دینا جائز ہے بشرطیکہ دیکھنے والا (گواہ) ان کے رقیق ہونے کو پہچانتا ہو۔ اور اگر دیکھنے والا ان کے رقیق ہونے کو نہ پہچانتا ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ یا تو غلام اور باندی ایسے صغیر ہونگے جو اپنی مافی الضمیر بھی ادا نہ کرسکیں اور یا کبیر یعنی ایسے سمجھدار ہوں گے جو اپنی مافی الضمیر ادا کرسکتے ہیں۔ پس اگر ایسے ناسمجھ بچے ہوں جو اپنی مافی الضمیر بھی ادا نہ کرسکیں تو ایسی صورت میں بھی دیکھنے والے کے لئے قابض کے مالک ہونے کی گواہی دینا جائز ہے کیونکہ اس صورت میں بھی ان کو اپنی ذات پر قابو حاصل نہیں ہے۔ اور دیکھنے والے نے ان کو دوسرے کے قبضہ میں دیکھا ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسے کسی نے دوسرے کے قبضہ میں کپڑا وغیرہ کوئی سامان دیکھا ہو اور کپڑا

وغیر سامان کسی کے قبضہ میں دیکھ کر چونکہ قابض کے مالک ہونے کی گواہی دینا جائز ہے اس لئے مذکورہ صورت میں بھی گواہی دینا جائز ہے کہ قابض اس غلام اور باندی کا مالک ہے اور اگر وہ سمجھدار ہوں خواہ بالغ ہوں یا غیر بالغ ہوں تو یہی صورت استثناء (سوی العبد والامۃ) کا محل ہے یعنی اس صورت میں محض کسی کا قبضہ دیکھ کر یہ گواہی دینا جائز نہیں ہے کہ قابض اس غلام یا باندی کا مالک ہے۔ کیونکہ اس صورت میں غلام اور باندی کو اپنی ذات پر قابو حاصل ہے۔ چنانچہ اگر وہ اپنے پیدائشی آزاد ہونے کا دعویٰ کر دے تو اسی کا قول معتبر ہوگا اور اس پر کسی کا قبضہ ثابت نہ ہوگا پس جب ان کو اپنی ذات پر قابو حاصل ہے تو یہ ان دونوں سے دوسرے کا قبضہ دور کر دیگا اور جب ان سے دوسرے کا قبضہ دور ہو گیا تو ملکیت کی دلیل (یعنی قبضہ) معدوم ہو گئی اور جب ملکیت کی دلیل معدوم ہو گئی تو دیکھنے والے کے لئے قابض کے مالک ہونے کی گواہی دینا بھی جائز نہ ہوگا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر وہ غلام اور باندی کبیر یعنی سمجھدار ہوں تو بھی دیکھنے والے کو قابض کے مالک ہونے کی گواہی دینا حلال اور جائز ہے اس روایت کی دلیل کپڑوں اور دیگر سامانوں پر قیاس ہے یعنی جس طرح کسی کے قبضہ میں کپڑے دیکھ کر قابض کے مالک ہونے کی گواہی دینا جائز ہے اگر چہ غلام اور باندی کبیر ہوں یعنی سمجھ دار ہوں جو اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکتے ہوں یہی صاحبینؒ سے مروی ہے گویا تینوں حضرات نے مذکورہ تمام صورتوں میں قبضہ کو ملکیت کی دلیل قرار دیا ہے چنانچہ اگر کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ حامد کے قبضہ میں جو غلام یا باندی ہے میں اس کا مالک ہوں اور قابض اپنے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو قابض کا ہی قول قبول ہوگا۔ کیونکہ قبضہ کی وجہ سے ظاہر حال اسی کے موافق ہے لیکن فرق وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی کپڑوں کا اپنے اور ذاتی اختیار نہیں ہوتا ہے لہٰذا ان پر قابض کا قبضہ معتبر ہوگا اور سمجھ دار غلام اور باندی کا چونکہ اپنے اوپر ذاتی اختیار رہتا ہے اس لئے ان پر کسی کا قبضہ معتبر نہ ہوگا۔ پس جب کپڑوں میں قابض کا قبضہ معتبر ہے تو اس کا قبضہ دلیل ملک ہوگا اور سمجھ دار غلام اور باندی میں چونکہ کسی کا قبضہ معتبر نہیں ہے اس لئے قابض کا ظاہری قبضہ اس کے مالک ہونے کی دلیل نہ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب! جمیل احمد عفی عنہ

# بابُ من يقبل شهادته ومن لا يقبل

ترجمہ...... یہ باب ان لوگوں کے بیان میں ہے جنکی گواہی قبول کی جاتی ہے اور ان لوگوں کے بیان میں ہے جنکی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے۔

تشریح...... گزشتہ فصل میں ان چیزوں کا بیان تھا جس میں شہادت سنی جاتی ہے اور ان چیزوں کا بیان تھا جس میں شہادت نہیں سنی جاتی۔ اس سے فراغت کے بعد اس باب میں ان لوگوں کا بیان کیا جائیگا جن کی شہادت قبول کی جاتی ہے اور جن کی شہادت قبول نہیں کی جاتی مگر چونکہ وہ چیزیں جن میں شہادت قبول کی جاتی ہے یا قبول نہیں کی جاتی شہادت کا محل ہیں اور محل شرط ہوتے ہیں۔ اور شرط، مشروط پر مقدم ہوتی ہیں اس لئے ان چیزوں کا بیان جن کی شہادت قبول کی جاتی ہیں یا نہیں قبول کی جاتی، پہلے کہا گیا اور ان لوگوں کا بیان جن کی شہادت قبول کی جاتی ہے یا قبول نہیں کی جاتی بعد میں کیا گیا۔ صاحب عنایہ نے فرمایا ہے کہ شہادت کے رد ہونے کی اصل اور بنیاد تہمت ہے چنانچہ صاحب شریعت ﷺ کا ارشاد لا شهادة متهم متہم آدمی کی شہادت معتبر نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ شہادت ایک خبر ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھتی ہے مگر حجت شرعی اسکا اسوقت ثابت ہوگا۔ جب اس میں صدق کی جانب راجح ہو اور تہمت کے ساتھ جانب صدق

راجح نہیں ہوتی پس جب تہمت کے ساتھ جانب صدق راجح نہیں ہوتی تو تہمت کی صورت میں اس کا حجتِ شرعی ہونا بھی ثابت نہ ہوگا اور جب تہمت کیوجہ سے اسکا حجت شرعی ہونا ثابت نہ ہوا تو اس کو رد کر دیا جائیگا تو پس معلوم ہوا کہ تہمت کی وجہ سے شہادت کو رد کر دیا جاتا ہے اور تہمت کبھی تو ایسے معنی کی وجہ سے ہوتی ہے جو خود گواہ میں موجود ہوتے ہیں جیسے فسق کیونکہ جو شخص کذب کے علاوہ دوسرے ممنوعات دین سے باز نہ رہتا ہو وہ کذب اور جھوٹ بولنے سے بھی باز نہ رہیگا۔ اور جب جھوٹ بولنے سے باز نہ رہا تو وہ یقیناً متہم بالکذب ہوگا اور کبھی تہمت ایسے معنی کیوجہ سے ہوتی ہے جو معنی مشہود لہ میں ہوتے ہیں۔ مثلاً ولادت کا رشتہ یعنی اگر شاہد اور مشہود لہ کے درمیان ولادت کی قرابت ہو تو شاہد اس بات کے ساتھ متہم ہوگا کہ وہ قرابت کی وجہ سے مشہود لہ کو مشہود علیہ پر ناجائز ترجیح دیتا ہے۔ اور کبھی تہمت ایسے خلل کی وجہ سے ہوتی ہے جو مشہود لہ اور مشہود علیہ کے درمیان امتیاز کی قدرت نہ ہونے کے وجہ سے ہو۔ جیسے گواہ کا نابینا ہونا۔ اور تہمت کبھی اس چیز سے عاجز ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے جس کو شریعت نے صدق کی دلیل بنایا ہے جیسے محدود فی القذف۔

## نابینا کی گواہی قابل قبول نہیں، اقوال فقہاء

**قال ولا تقبل شهادة الاعمى وقال زفر وهو رواية عن ابى حنيفة تقبل فيما يجرى فيه التسامع لان الحاجة فيه الى السماع ولا خلل فيه وقال ابو يوسف والشافعى يجوز اذا كان بصيرا وقت التحمّل لحصول العلم بالمعاينة والاداء يختص بالقول ولسانه غير مؤف والتعريف يحصل بالنسبة كما فى الشهادة على الميت ولنا ان الاداء يفتقر الى التمييز بالاشارة بين المشهود له والمشهود عليه ولا يميز الاعمى الا بالنغمة وفيه شبهة يمكن التحرز عنها بجنس الشهود والنسبة لتعريف الغائب دون الحاضر فصار كالحدود والقصاص ولو عمى بعد الاداء يمتنع القضاء عند ابى حنيفة ومحمد فان قيام الاهلية للشهادة شرط وقت القضاء لصيرورتها حجة عنده وقد بطلت وصار كما اذا خرس او جنّ او فسق بخلاف ما اذا ماتوا او غابوا لان الاهلية بالموت قد انتهت وبالغيبة ما بطلت**

---

ترجمہ...... اور نابینا آدمی کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے اور امام زفرؒ نے فرمایا اور یہی روایت ابوحنیفہؒ سے ہے کہ نابینا کی گواہی ان چیزوں میں قبول کی جائے گی جن چیزوں میں تسامع جاری ہوتا ہے کیونکہ ایسی گواہی میں صرف سننے کی ضرورت ہے اور نابینا کی سماعت میں کوئی خلل نہیں ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نابینا کی گواہی جائز ہے بشرطیکہ وہ تحملِ شہادت کے وقت بینا ہو کیوں کہ اُس کو معائنہ سے علم حاصل ہو چکا ہے اور اداء کرنا قول کے ساتھ مختص ہے اور اس کی زبان عیب دار نہیں ہے اور شناخت کرانا نسب بیان کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے جیسے میت پر گواہی میں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ''ادا'' مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ امتیاز کرنے کی طرف محتاج ہے اور نابینا بغیر آواز کے امتیاز نہیں کر سکتا ہے اور آواز میں ایک اشتباہ ہے جس سے جنس گواہوں کے ذریعہ احتراز ممکن ہے اور نسب بیان کرنا غائب کی شناخت کے لئے ہے نہ کہ حاضر کی پس حدود و قصاص کے مانند ہو گیا ہے اور اگر ادائے شہادت کے بعد نابینا ہوا تو طرفین کے نزدیک قاضی کا فیصلہ دینا ممتنع ہوگا۔ کیونکہ قضائے قاضی کے وقت شہادت کیلئے اہلیت کا موجود ہونا شرط ہے اس لئے کہ شہادت قضائے قاضی کیوقت ہی حجت ہوئی ہے حالانکہ حجت باطل ہوگئی اور یہ ایسا ہو گیا جیسے جب گواہ گونگا یا مجنون یا فاسق ہو گیا۔ برخلاف اس کے جب گواہ مر گئے ہوں یا غائب ہو گئے ہوں اس لئے کہ شہادت کی اہلیت موت کی وجہ سے پوری ہوگئی اور غائب ہونے کی

وجہ سے باطل نہیں ہوئی۔

**تشریح**..... اس بارے میں اختلاف ہے کہ نابینا آدمی کی شہادت قبول کی جائے گی یا نہیں۔ سو اس میں قدرے تفصیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نابینا حدود و قصاص میں شاہد ہوگا یا حدود و قصاص کے علاوہ میں۔ اگر اس نے حدود و قصاص میں شہادت دی ہے تو یہ بالاتفاق غیر مقبول ہے۔ اور اگر حدود و قصاص کے علاوہ میں شاہد ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو ان چیزوں میں شاہد ہوگا جن میں عام لوگوں سے سنکر گواہی دینا جائز ہے جیسے نسب، موت اور یا ان چیزوں میں شاہد ہوگا جن میں لوگوں سے سنکر گواہی دینا جائز نہیں ہے بلکہ ان میں مشاہدہ اور معائنہ شرط ہے جیسے بیع، شراء، پس اگر اول ہے یعنی نابینا ان چیزوں میں گواہ ہے جن میں لوگوں سے سن کر گواہی دینا جائز ہے تو امام زفرؒ کے نزدیک نابینا کی گواہی قبول کر لی جائے گی یہی امام ابوحنیفہؒ سے ابن شجاع کی روایت ہے اور اگر ثانی ہے یعنی نابینا ان چیزوں میں گواہ ہے جن میں لوگوں سے سنکر گواہی دینا جائز نہیں پس نابینا اگر تحمل شہادت کے وقت بینا اور مشہود بہ غیر منقول ہو تو امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں اس کی گواہی قبول کیجائے گی اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی ایک بات منتفی ہو جائے یعنی نابینا تحمل شہادت کے وقت بینا نہ ہو یا مشہود بہ غیر منقول نہ ہو بلکہ شی منقول ہو تو ائمہ ثلثہ (ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ) کا اس پر اتفاق ہے کہ اس صورت میں نابینا کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ بہر حال ابو یوسفؒ کے نزدیک تحمل شہادت کے وقت گواہ کا بینا ہونا شرط ہے اور طرفین کے نزدیک تحملِ شہادت کے وقت سے لیکر قضائے قاضی تک گواہ کا بینا ہونا شرط ہے۔ چنانچہ اگر گواہ ادائے شہادت کے بعد قضائے قاضی سے پہلے نابینا ہو گیا تو قاضی اس شہادت پر فیصلہ دینے کا مجاز نہ ہوگا۔ مذکورہ مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ حدود و قصاص میں نابینا کی گواہی مقبول نہ ہوگی البتہ حدود و قصاص کے علاوہ میں طرفین کے نزدیک نابینا کی گواہی مطلقاً قبول نہ ہوگی۔ مشہود بہ خواہ ان چیزوں میں سے ہو جن میں لوگوں سے سنکر گواہی دینا جائز ہے خواہ ان چیزوں میں سے ہو جن میں لوگوں سے سنکر گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نابینا کی گواہی مطلقاً جائز ہے۔ حضرت امام زفرؒ نے فرمایا کہ جن چیزوں میں لوگوں سے سنکر گواہی دینا جائز ہے ان چیزوں میں نابینا کی گواہی قبول کی جائے گی۔ یہی امام صاحب سے ابن شجاع کی روایت ہے اور امام ابو یوسف اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نابینا کی شہادت دو شرطوں کے ساتھ جائز ہے ایک تو یہ کہ نابینا آدمی تحمل شہادت کے وقت بینا ہو۔ دوم یہ کہ مشہود بہ کہ (جسکے بارے میں گواہی دیجائیگی) شی غیر منقول ہو حدود و قصاص میں نابینا آدمی کی گواہی مقبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حدود و قصاص شبہات کی وجہ سے دور کر دیئے جاتے ہیں اور نابینا کے حق میں آواز چونکہ مشاہدہ کے قائم مقام ہوتی ہے یعنی بینا آدمی کو جن چیزوں کا علم مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے نابینا آدمی کو ان کا علم سننے سے حاصل ہوتا ہے پس نابینا آدمی کے حق میں سننا اور آواز مشاہدہ اور دیکھنے کے قائم مقام ہوئے اور یہ بات مسلم ہے کہ اصل کی بہ نسبت قائم مقام میں ایک گونہ شبہ ہوتا ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ شبہات کی وجہ سے حدود و قصاص ثابت نہیں ہوتے بلکہ ساقط ہو جاتے ہیں لہٰذا نابینا آدمی کی گواہی سے حدود و قصاص ثابت نہ ہوں گے اور قاضی حدود و قصاص میں نابینا کی گواہی قبول نہیں کرے گا۔

**حضرت امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل**..... یہ ہے کہ جوازِ شہادت کیلئے شاہد کا صاحبِ ولایت اور صاحبِ عدالت ہونا ضروری ہے اور نابینا آدمی کی ولایت اور عدالت میں کوئی نقص نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نابینا کی روایتِ احادیث قبول کیجاتی ہے پس جب شاہد کا صاحبِ ولایت اور صاحبِ عدالت ہونا ضروری ہے اور نابینا کی ولایت اور عدالت میں کوئی نقص نہیں ہے نابینا کی گواہی قبول کرنے میں

کوئی مضائقہ نہیں ہے حضرت امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ جن چیزوں میں لوگوں سے سنکر گواہی دینا جائز ہے ان چیزوں میں صرف سننے کی ضرورت ہے اور نابینا کی سماعت میں کوئی خلل نہیں ہے بلکہ نابینا سماعت میں بینا آدمی کی مانند ہے پس جب ان چیزوں میں صرف سننے کی ضرورت ہے اور نابینا آدمی کی سماعت میں کوئی خلل نہیں ہے تو ان چیزوں میں نابینا کی گواہی قبول کر لی جائیگی۔ ہاں نابینا آدمی اگر بہرہ بھی ہو تو اس کی گواہی بالاتفاق قبول نہ ہوگی۔

**حضرت امام ابو یوسف اور امام شافعیؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ نابینا جب تحملِ شہادت کے وقت (گواہی اٹھانے کیوقت) بینا اور آنکھوں والا تھا۔ تو اس کو مشہود بہ کا علم حاصل ہو چکا ہے۔ اور جس شخص کو تحملِ شہادت کیوقت مشاہدہ سے مشہود بہ کا علم حاصل ہو جاتا ہے اس کا تحمل (گواہی اٹھانا) درست ہوتا ہے۔ بہر حال جو شخص فی الحال نابینا ہے مگر تحمل شہادت کے وقت آنکھوں والا تھا اس کا تحمل شہادت درست ہوگیا۔ اب رہا شہادت کا ادا کرنا تو وہ صرف کلام سے ہوتا ہے اور نابینا کی زبان میں چونکہ کوئی عیب نہیں ہے اس لئے اس کے کلام میں کوئی خلل بھی نہ ہوگا۔ اور جب نابینا کی زبان میں عیب نہ ہونے کیوجہ سے اس کے کلام میں کوئی خلل نہیں ہے تو اس کا شہادت ادا کرنا بھی درست ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ مذکورہ نابینا کا تحمل شہادت بھی درست ہے اور ادائے شہادت بھی درست ہے اور مانعِ شہادت یعنی مشہود علیہ (مدعیٰ علیہ) کا نہ پہچاننا منتفی ہے۔ کیونکہ نابینا کو مشہود علیہ کا نسب بیان کرنے سے مشہود علیہ کی شناخت ہو جائے گی۔ مثلاً نابینا سے کہا گیا کہ فلاں بن فلاں کے واسطے، مدعیٰ علیہ فلاں بن فلاں پر گواہی دے تو اس نسب بیان کرنے سے نابینا مدعیٰ علیہ کو پہچان جائے گا۔ جیسے میت پر گواہی دینے میں ہوتا ہے مثلاً میت کے قرضخواہوں نے دعویٰ کیا اور گواہ پیش کیے تو گواہ کے لئے میت کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ پس وہ اس طرح گواہی دے سکتے ہیں کہ مدعی کا فلاں بن فلاں میت پر اس قدر قرضہ ہے۔ بہر حال جب مذکورہ بینا کا تحملِ شہادت اور ادائے شہادت دونوں درست ہیں اور مانع شہادت منتفی ہے تو مذکورہ نابینا کی گواہی قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

**طرفین کی دلیل** ...... یہ ہے کہ ادائے شہادت کے لئے ضروری ہے کہ گواہ مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ امتیاز کرے اور نابینا آدمی صرف ان کی آواز سے ان کے درمیان فرق کرسکتا ہے۔ اشارہ کے ساتھ فرق نہیں کرسکتا۔ اور چونکہ ایک کی آواز دوسرے کی آواز کے مشابہ ہوتی ہے اس لئے آواز میں ایک گونہ اشتباہ ہوگا۔ اور جنسِ گواہوں کے ذریعہ اس اشتباہ سے بچنا بھی ممکن ہے اسطور پر کہ آنکھوں والے بہت سے گواہ موجود ہیں جو مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ فرق کر سکتے ہیں۔ پس جب آنکھوں والے گواہ موجود ہیں تو نابینا جو مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ فرق نہیں کرسکتا اس کو گواہ بنانا کس طرح درست ہوگا۔

**والنسبة تعریف للغائب دون الحاضر** سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ نابینا آدمی کا مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان فرق کرنا مدعی اور مدعیٰ علیہ کے نسب بیان کرنے سے ممکن ہے یعنی صرف ان کے آواز پر اکتفاء نہ کیا جائے بلکہ ان کا نسب بھی دریافت کرلیا جائے پس نسب دریافت کرنے سے نابینا گواہ مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان بآسانی فرق کرسکتا ہے۔ اور جب نابینا گواہ مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان نسب کے ذریعہ فرق کرسکتا ہے تو نابینا کی گواہی قبول کر لینی چاہئے۔

**جواب** ...... اس کا جواب یہ ہے کہ نسب بیان کرنا غائب (غیر موجود) کی شناخت کے واسطے ہوتا ہے نہ کہ حاضر کی شناخت کے واسطے اور زیر بحث مسئلہ میں مدعی اور مدعیٰ علیہ دونوں حاضر ہیں تو بیان نسب انکی شناخت کے واسطے کیسے ہوگا۔ اور جب بیان نسب ان کی

شناخت کے واسطے نہیں ہوا تو نابینا گواہ ان دونوں کے درمیان فرق کرنے پر بھی قادر نہ ہوگا۔ اور جب نابینا گواہ مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان فرق کرنے پر قادر نہیں ہے تو نابینا کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ ادائے شہادت کے لئے مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان فرق اور امتیاز کرنا ضروری ہے۔ بہر حال مذکورہ چیزیں حدود وقصاص کے مانند ہوگئیں۔ پس جس طرح نابینا کی گواہی بالا جماع حدود وقصاص میں جائز نہیں اسی طرح حدود وقصاص کے علاوہ دوسری چیزوں میں بھی قبول نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ گواہ اگر ادائے شہادت کے وقت بینا ہو۔ اور ادائے شہادت کے بعد قضائے قاضی سے پہلے نابینا ہوگیا ہو تو طرفین کے نزدیک اس شہادت کی بنیاد پر قاضی کے لئے حکم کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ تحملِ شہادت (گواہی اٹھانے) کے بعد جو چیز ادائے شہادت کے لئے مانع ہے وہی چیز ادائے شہادت کے بعد قضائے قاضی کے لئے مانع ہے پس تحملِ شہادت کے بعد نابینا ہوجانا چونکہ طرفین کے نزدیک ادائے شہادت کے لئے مانع ہے اس لئے ادائے شہادت کے بعد گواہ کا نابینا ہوجانا طرفین کے نزدیک قضائے قاضی کے لئے بھی مانع ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک تحملِ شہادت کے بعد نابینا ہوجانا چونکہ ادائے شہادت کے لئے مانع نہیں ہے۔ اس لئے ادائے شہادت کے بعد نابینا ہوجانا قضائے قاضی کے لئے بھی مانع نہ ہوگا۔

**حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل** ...... قیاس ہے۔ یعنی جس طرح ادائے شہادت کے بعد قضائے قاضی سے پہلے گواہ کے غائب ہوجانے کی صورت میں قاضی کے لئے فیصلہ صادر کرنا جائز ہے اس طرح نابینا ہوجانے کی صورت میں بھی قضائے قاضی جائز ہوگا۔

**طرفین کی دلیل** ...... یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ دیتے وقت گواہ کے اندر گواہی کی اہلیت کا ہونا شرط ہے۔ کیونکہ گواہی فیصلہ کے وقت ہی حجت ہوتی ہے۔ حالانکہ فیصلہ کے وقت نابینا گواہ میں گواہی کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے گواہی کا حجت ہونا باطل ہوگیا اور جب گواہی کا حجت ہونا باطل ہوگیا تو قاضی فیصلہ کرنے کا بھی مجاز نہ ہوگا کیونکہ قاضی بلا حجت حکم اور فیصلہ صادر نہیں کرسکتا اور یہ ایسا ہے جیسے گواہ ادائے شہادت کے بعد قضائے قاضی سے پہلے دیوانہ ہوگیا ہو۔ یا گونگا ہوگیا ہو یا فاسق ہوگیا ہو یعنی جس طرح ان صورتوں میں گواہوں کے اندر بطلانِ اہلیت کی وجہ سے قاضی کے لئے حکم دینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح گواہ کے نابینا ہونے کی صورت میں بھی قاضی فیصلہ دینے کا مجاز نہ ہوگا۔

**بخلاف ما اذا ماتوا او غابوا الخ سے امام ابو یوسفؒ کے قیاس کا جواب** ...... ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ادائے شہادت کے بعد اور قضائے قاضی سے پہلے اگر گواہ مرجائیں تو مرنے کی وجہ سے ان کی اہلیت باطل نہیں ہوتی۔ بلکہ موت کی وجہ سے ان کی اہلیت اپنی انتہا کو پہنچ گئی ہے اور شئی اپنی انتہا کو پہنچ کر ثابت ہوتی ہے باطل نہیں ہوتی۔ بہر حال جب موت کی وجہ سے گواہوں کی اہلیت باطل نہیں ہوئی بلکہ ثابت ہوئی ہے تو قاضی، ان گواہوں کی گواہی پر فیصلہ دے سکتا ہے۔ اسی طرح ادائے شہادت کے بعد گواہوں کے غائب ہونے سے چونکہ گواہوں کی اہلیت باطل نہیں ہوتی۔ اس لئے گواہوں کے غائب ہونے کے باوجود قاضی ان کی گواہی پر فیصلہ صادر کرسکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر ادائے شہادت کے بعد قضائے قاضی سے پہلے گواہ نابینا ہوگئے تو نابینا ہونے کی وجہ سے ان کی اہلیت باطل ہوجاتی ہے اور جب نابینا کی اہلیت باطل ہوجاتی ہے تو قاضی ان کی گواہی پر فیصلہ دینے کا بھی مجاز نہ ہوگا۔ کیونکہ فیصلہ کے وقت تک گواہوں کے اندر اہلیت کا موجود رہنا شرط ہے۔

## مملوک کی گواہی قبول نہیں

**قال ولا المملوک لان الشهادة من باب الولاية وهو لا يلي نفسه فاولى ان لا يثبت له الولاية على غيره**

ترجمہ...... اور مملوک کی گواہی بھی جائز نہیں۔اس لئے کہ شہادت، ولایت کے قبیل سے ہے۔اور مملوک اپنی ذات کا ولی نہیں ہے۔لہذا اس کے لئے دوسرے پر بدرجہ اولیٰ ولایت ثابت نہ ہوگی۔

تشریح...... صاحب قدوری نے فرمایا کہ نابینا کی طرح مملوک (غلام و باندی) کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔اسی کے قائل امام مالک اور امام شافعیؒ ہیں۔حضرت امام احمدؒ نے فرمایا کہ مملوک یعنی غلام کی گواہی آزاد اور غلام دونوں کے خلاف قبول کی جائے گی۔یہی قول حضرت انسؓ، عثمان غنیؓ اور اسحاق اور داؤد ظاہری کا ہے۔اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ مملوک کی گواہی مملوک کے خلاف تو قبول کرلی جائے گی مگر آزاد کے خلاف قبول نہ ہوگی۔

حضرت امام احمد کی دلیل...... یہ ہے کہ گواہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ عادل ہو۔مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ فرق کرنے پر قادر ہو اور صاحب ولایت ہو۔پس غلام اگر عادل ہو تو اس کی گواہی اس لئے قبول کرلی جائے گی کہ وہ مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان اشارہ کے سات فرق کرسکتا ہے۔اور رہا اس کا صاحب ولایت نہ ہونا تو وہ ایک عارض یعنی مولیٰ کے حق کی وجہ سے ہے۔اس لئے نہیں کہ اس کی عقل میں کوئی نقصان ہے یا اس کے تحمل شہادت اور ضبط شہادت میں کوئی خلل نہیں ہے۔بہر حال غلام جب عادل ہے اور مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ فرق بھی کرسکتا ہے۔اور اس کو اپنی ذات پر ولایت کا حق نہ ہونا ایک عارض کی وجہ سے ہے تو اس کی شہادت کے قبول ہونے میں کیا مانع ہے۔

ہماری دلیل...... یہ ہے کہ شہادت ولایت کے قبیلہ سے ہے یعنی جس طرح ولایت میں تنفیذ القول علی الغیر ہوتا ہے اسی طرح شہادت میں بھی تنفیذ القول علی الغیر ہوتا ہے۔پس جب شہادت ولایت کے قبیلہ سے ہے تو شاہد (گواہ) وہی شخص ہوسکتا ہے جس کو ولایت کا حق حاصل ہوگا۔اور رہا غلام تو اس کو جب اپنی ذات پر ہی ولایت کا حق حاصل نہیں ہے تو دوسرے پر بدرجہ اولیٰ ولایت کا حق حاصل نہ ہوگا۔اور جب غلام کو ولایت کا حق حاصل نہیں ہے تو اس کو گواہی دینے کا حق کس طرح حاصل ہوگا۔ہمارے اس قول کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے عن ابن عباس قال لا تجوز شهادة العبد۔ابن عباسؓ نے فرمایا کہ غلام کی شہادت جائز نہیں ہے۔ (عینی)

## محدود فی القذف کی گواہی کا حکم

**ولا المحدود في القذف وان تاب لقوله تعالى ﴿ولا تقبلوا لهم شهادةً ابداً﴾ ولانه من تمام الحد لكونه مانعا فيبقى بعد التوبة كاصله بخلاف المحدود في غير القذف لان الرد للفسق وقد ارتفع بالتوبة وقال الشافعي تقبل اذا تاب لقوله تعالى ﴿الا الذين تابوا﴾ استثنى التائب قلنا الاستثناء ينصرف الى ما يليه وهو قوله تعالى ﴿فاولٰئک هم الفاسقون﴾ او هو استثناء منقطع بمعنى لكنّ ولو حدّ الكافر في قذف ثم اسلم يقبل شهادته لان للكافر شهادة فكان ردها من تمام الحد وبالاسلام حدثت له شهادة اخرى بخلاف العبد اذا حدّ ثم اعتق لانه لا شهادة للعبد اصلا فتمام حده برد شهادته بعد العتق**

ترجمہ...... اور محدود فی القذف کی گواہی بھی جائز نہیں ہے اگر چہ اس نے توبہ کر لی ہو۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے جن کو حد ماری گئی ہے ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو۔ اور اس لئے کہ ان کی گواہی کو قبول نہ کرنا بھی حد کا تتمہ ہے کیونکہ شہادت کو رد کرنا بھی اس کو بہتان لگانے سے روکنے والا ہے پس شہادت کا رد ہونا توبہ کے بعد بھی باقی رہیگا جیسا کہ اصل حد باقی رہتی ہے۔ برخلاف محدود فی غیر القذف کے اس لئے کہ (انکی گواہی) رد کرنا فسق کی وجہ سے ہے اور فسق توبہ کی وجہ سے دور ہو گیا اور امام شافعیؒ نے فرمایا 'الا الذین تابوا' توبہ کرنیوالے کا استثناء فرمایا ہے ہم جواب دیں گے کہ استثناء اس کی طرف لوٹے گا جو اس کے متصل ہے اور وہ باری تعالیٰ کا قول، فاولئک ھم الفاسقون ہے۔ یا یہ لکن کے معنی میں استثناء منقطع ہے اور اگر کافر کو حد قذف ماری گئی پھر وہ اسلام لے آیا۔ تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ کافر کے واسطے شہادت کا حق تھا لہٰذا اس کا حد تتمہ اس کی شہادت کا مردود ہونا ہے پھر مسلمان ہونے سے اس کے لئے دوسری شہادت پیدا ہوئی برخلاف غلام کے جب اس کو حد ماری گئی پھر وہ آزاد کر دیا گیا کیوں کہ غلام کے لئے بالکل شہادت کا حق نہ تھا۔ لہٰذا آزاد ہونے کے بعد اس کی شہادت کا مردود ہونا اس کی حد کا تتمہ ہوگا۔

تشریح...... محدود فی القذف وہ شخص ہے جس نے کسی مسلمان کو زنا کی تہمت لگائی مگر اس کو ثابت نہ کر سکا تو اس تہمت لگانے کی سزا میں اس کو اسی (۸۰) کوڑے مارے گئے ہوں۔

صاحب قدوری نے فرمایا کہ محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں کیجائے گی۔ اگر چہ وہ توبہ کر لے۔ اور حضرت امام شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی قبول کی جائے گی۔

ہماری دلیل...... یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے محدود فی القذف کے بارے میں فرمایا ہے و لا تقبلوا لھم شھادۃ ابدًا وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ جل شانہٗ نے لفظ 'ابدًا' صراحۃً ذکر فرمایا ہے اور ابدًا اس کو کہتے ہیں جسکی کوئی انتہا نہ ہو۔ یعنی محدودین فی القذف کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو۔ پس اللہ تعالیٰ کا لفظ ابدًا کی تصریح کرنا قبولیت شہادت کے منافی ہے۔ یعنی توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی قبول کرنا و لا تقبلوا لھم شھادۃ ابدًا کے منافی ہے اور جب توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی کا قبول ہونا و لا تقبلوا لھم شھادۃ ابدًا کے منافی ہے تو محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہوگی۔

دوسری وجہ استدلال...... یہ ہے کہ لا تقبلوا لھم میں ھُم ضمیر کا مرجع محدودین فی القذف ہے یعنی عدم قبول شہادت کا حکم محدودین فی القذف کے لئے ہے۔ اور محدود فی القذف توبہ کی وجہ سے محدود فی القذف ہونے سے خارج نہیں ہوتا۔ پس جب محدود فی القذف توبہ کرنے کے باوجود محدود فی القذف ہونے سے خارج نہیں ہوتا بلکہ محدود فی القذف ہی رہتا ہے اور محدود فی القذف کیلئے عدم قبول شہادت کا حکم ہے تو توبہ کے بعد بھی محدود فی القذف کی شہادت قبول نہ ہوگی۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی کا قبول نہ ہونا حد قذف کا تتمہ اور تکملہ ہے یعنی قذف اور بہتان کی اصل حد تو اسی کوڑے ہیں اور گواہی کا قبول نہ ہونا اس حد کو مکمل کرتا ہے۔ لہٰذا جس طرح توبہ کے بعد اصل حد باقی رہتی ہے اور توبہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی۔ اسی طرح اصل حد پر قیاس کرتے ہوئے اس کا تتمہ اور تکملہ یعنی عدم قبول شہادت بھی باقی رہے گا اور توبہ کیوجہ سے ساقط نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ گواہی کا قبول نہ ہونا حد قذف کا تتمہ قرار دیا گیا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ جسطرح حد قذف، قاذف کو آئندہ کے لئے بہتان لگانے سے روکتی ہے اسی طرح اس کی گواہی رد ہونا بھی اس کو اس طرح کی بہتان تراشی سے روکتا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ اصل

حد (کوڑوں) سے قاذف کے بدن کو تکلیف پہنچے گی۔ اور شہادت رد ہونے سے اس کے دل کو تکلیف پہنچتی ہے نیز قاذف نے بہتان لگا کر چونکہ اپنی زبان سے مقذوف کا دل دکھایا ہے اس لئے اس کی زبان کے جرم کے موافق اس کو حد کے بعد یہ سزا دی گئی کہ اس کی شہادت قبول نہ کی جائے۔ ہاں محدود ین فی القذف کے علاوہ دوسرے فساق مثلاً زانی چور، شراب پینے والے کی گواہی توبہ کرنے کے بعد قبول کر لی جائے گی۔ کیونکہ محدود فی القذف کے علاوہ دوسرے فاسق لوگوں کی گواہی ان کے فسق کی وجہ سے رد کی جاتی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ان جاء کم فاسق بنباء فتبینوا یعنی فاسق کی خبر قبول نہ کرو بلکہ پہلے اس کے بارے میں تحقیق کرلو۔ اور فاسق کا فسق توبہ سے زائل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے التائب من الذنب کمن لا ذنب له پس فاسق کی گواہی کا رد ہونا اس کے فسق کی وجہ سے ہے اور اس کا فسق توبہ سے دور ہو گیا تو توبہ کے بعد فاسق کی گواہی قبول ہوگی۔ حاصل یہ کہ محدود فی القذف کی گواہی کا قبول نہ ہونا حد قذف کا تتمہ ہے لہٰذا توبہ کے بعد جب اصل حد باقی رہتی ہے تو اس کا تتمہ بھی باقی رہے گا۔ اور محدود فی القذف کے علاوہ دوسرے فساق کی گواہی کا رد ہونا کسی حد کا تتمہ نہیں ہے بلکہ محض ان کے فسق کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا جب توبہ سے ان کا فسق زائل ہو جائے گا تو ان کی گواہی بھی قبول کر لی جائے گی۔

**امام شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تائب (توبہ کرنیوالے) کا استثناء فرمایا ہے چنانچہ فرمایا الا الذین تابوا پوری آیت اس طرح ہے ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا و اولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا من بعد ذلک ان حضرات کے نزدیک استثناء کا تعلق ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا کے ساتھ ہے یعنی محدود ین فی القذف کی گواہی قبول نہ کرو مگر یہ کہ وہ توبہ کرلیں۔ اور محدود فی القذف کی توبہ یہ ہے کہ قذف کے سلسلہ میں وہ اپنی تکذیب کرے۔ یعنی یہ کہے کہ میں نے جھوٹی تہمت لگائی ہے حاصل یہ ہے کہ توبہ کے بعد ان کی گواہی قبول کی جاسکتی ہے۔

**ہماری طرف سے اس کا جواب**...... یہ ہے کہ استثناء اس جملہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جو جملہ استثناء کے متصل ہوتا ہے اور استثناء کے متصل هم الفاسقون ہے۔ لہٰذا استثناء هم الفاسقون کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ محدود ین فی القذف کی گواہی قبول نہ کرو اور محدود ین فی القذف فاسق ہیں۔ الا یہ کہ وہ توبہ کرلیں یعنی توبہ کرنے کے بعد وہ فاسق نہ رہیں گے۔ پس توبہ سے ان کا فسق زائل ہوا ہے نہ کہ عدم قبول شہادت کا حکم۔

**دوسرا جواب**...... یہ ہے کہ حرف الا لکن کے معنی میں استثناء منقطع ہے اور استثناء منقطع اس لئے ہے کہ توبہ کرنے والے جنس فاسقین میں داخل نہیں ہیں گویا یوں کہا گیا کہ یہ لوگ فاسق ہیں لیکن جنہوں نے توبہ کر لی وہ فاسق نہیں ہیں۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر کسی کافر کو حد قذف ماری گئی تو اس کے بعد کفار کے خلاف اس کی شہادت قبول نہ ہوگی لیکن اگر حد قذف کے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی شہادت کافر اور مسلمان سب کے خلاف قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ کافر کو کفار کے خلاف گواہی کا حق ہوتا ہے۔ اور جس شخص کو گواہی دینے کا حق ہو اور اس کو حد قذف ماری گئی ہو تو اس کی شہادت کا مردود ہونا اس کی حد کا تتمہ ہوتا ہے۔ پس جب یہ محدود فی القذف کافر مسلمان ہو گیا تو اسلام کی وجہ سے اس کے لئے دوسری گواہی کا حق پیدا ہو گیا جو شہادت اولیٰ مردودہ کا غیر ہے۔ یعنی اسلام سے پہلے کافر کو صرف کافر کے خلاف گواہی دینے کا حق تھا۔ اور اسلام کے بعد اس کو کافر اور مسلمان سب کے خلاف گواہی دینے کا حق حاصل ہے پس جب حد قذف کا تتمہ شہادت اولیٰ مردودہ ہے نہ کہ شہادت ثانیہ۔ تو شہادت ثانیہ کا

قبول نہ ہونا اس کی حد کا تتمہ نہ ہوگا۔ اور جب شہادت ثانیہ کا قبول نہ ہونا اس کی حد کا تتمہ نہیں ہے تو شہادت ثانیہ یعنی اسلام کے بعد جس شہادت کا حق حاصل ہوا ہے اس کو قبول کر لیا جائے گا۔ اس کے برخلاف غلام کہ جب اس کو حد ماری گئی پھر وہ آزاد کر دیا گیا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ غلام کو قطعاً شہادت کا حق حاصل نہیں ہوتا نہ مسلمان کے خلاف اور نہ کافر کے خلاف بلکہ اس کو آزاد ہونے کے بعد گواہی دینے کا حق حاصل ہوا ہے۔ پس جب آزاد ہونے سے پہلے غلام کو شہادت کا حق نہیں تھا بلکہ آزاد ہونے کے بعد شہادت کا حق حاصل ہوا ہے تو آزاد ہونے کے بعد اس کی گواہی کا رد کرنا بھی اس کی حد قذف کا تتمہ ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ حد قذف میں پوری سزا یہ ہے کہ اس کو اسّی کوڑے مارے جائیں اور اس کی گواہی رد کی جائے۔ پس گواہی کا رد کرنا بھی سزا کا جز ہوا۔ لہٰذا آزاد ہونے کے بعد جب غلام کو گواہی کا حق ہوا تو سزا پوری کرنے کے واسطے اس کی گواہی رد کی جائے گی۔

## والد کی بیٹے، پوتے اور بیٹے کی آباؤ اجداد کے حق میں گواہی قابل قبول نہیں

قال ولا شهادة الوالد لولده وولد ولده ولا شهادة الولد لابويه ولاجداده والاصل فيه قوله عليه السلام لا يقبل شهادة الولد لوالده ولا الوالد لولده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا المولى لعبده ولا الاجير لمن استاجره ولان المنافع بين الاولاد والآباء متصلة ولهذا لا يجوز اداء الزكوٰة اليهم فتكون شهادة لنفسه من وجه او تتمكن فيه التهمة قال والمراد بالاجير على ما قالوا التلميذ الخاص الذى يعد ضرر استاذه ضرر نفسه ونفعه نفع نفسه وهو معنى قوله عليه السلام لا شهادة للقانع باهل البيت لهم وقيل المراد به الاجير مسانهة او مشاهرة او مياومة فيستوجب الاجر بمنافعه عند اداء الشهادة فيصير كالمستاجر عليها

---

ترجمہ...... اور والد کی گواہی اس کے بیٹے اور پوتے کے حق میں قبول نہیں ہے اور بیٹے کی گواہی اس کے والدین اور اجداد کے حق میں قبول نہیں ہے اور اصل اس میں حضور ﷺ کا یہ قول ہے کہ ولد کی گواہی اس کے والد کے واسطے قبول نہ ہوگی۔ اور نہ والد کی اس کے ولد کے واسطے اور نہ عورت کی اس کے شوہر کیواسطے اور نہ شوہر کی اس کی دلہن کے واسطے اور نہ غلام کی اس کے آقا کے واسطے اور نہ آقا کی اس کے غلام کیواسطے اور نہ مزدور کی اس کے مُستاجر کے واسطے اور اس لئے کہ منافع اولاد اور آباؤ کے درمیان ملے ہوئے ہوتے ہیں اسی وجہ سے ان کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے۔ پس یہ گواہی ایک اعتبار سے اپنی ذات کے واسطے ہوگی۔ یا اس میں تہمت جاگزیں ہوگی۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ بقول حضرات مشائخ کے اجیر سے مراد وہ تلمیذ خاص ہے جو اپنے استاذ کے ضرر کو اپنا ضرر سمجھے اور استاذ کے نفع کو اپنا نفع سمجھے اور آنحضرت ﷺ کے قول کے یہی معنی ہیں کہ جو شخص ایک گھر والوں کے تابع ہو اس کی گواہی اس گھر والوں کے واسطے قبول نہیں بعض مشائخ نے فرمایا کہ اجیر سے وہ نوکر مراد ہے جو سالانہ یا ماہانہ یا روزانہ مقرر ہو کہ ادائے گواہی کے وقت اپنے منافع کی وجہ سے اجرت کا مستحق ہوتا ہے۔ پس ایسا ہو جائے گا جیسے وہ شخص جس کو گواہ دینے کے لئے اجرت پر لیا گیا ہو۔

تشریح...... صاحب قدوری نے کہا کہ والد کی گواہی اس کی اولاد اور اولاد کی اولاد کے حق میں قبول نہیں ہوگی۔ اور نہ اولاد کی گواہی اس کے والدین اور اجداد کے حق میں قبول ہوگی۔ اس بارے میں یہ حدیث اصل ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ والد کی گواہی اس کے ولد کے

حق میں اور ولد کی گواہی اس کے والد کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی۔اور نہ عورت کی گواہی اس کے شوہر کے حق میں قبول ہوگی اور نہ شوہر کی گواہی اس کی بیوی کے حق میں قبول ہوگی۔اور نہ غلام کی گواہی اس کے آقا کے حق میں قبول ہوگی اور نہ آقا کی گواہی اس کے غلام کے حق میں قبول ہوگی اور نہ مزدور کی گواہی اجرت پر لینے والے کے حق میں ہوگی۔اس حدیث میں **ولا العبد لسیدہ** کے جملہ پر اعتراض ہے۔

**اعتراض** ...... اس طور پر کہ غلام کے لئے کسی کے حق میں شہادت کا حق نہیں ہوتا۔اور جب غلام کے لئے کسی کے حق میں شہادت کا حق ثابت نہیں ہے تو پھر **ولا العبد لسیدہ** ذکر کرنے سے کیا فائدہ ہے۔

**جواب** ...... اس کا جواب یہ ہے کہ **ولا العبد لسیدہ** کا ذکر طرداً للباب کے طور پر کیا گیا ہے۔یعنی جب رسول اکرم ﷺ نے مواضع تہمت کو شمار کرایا تو عبد مع السید کا بھی ذکر کیا۔گویا رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا کہ اگر بالفرض کسی جگہ غلام کی گواہی قبول کی جاتی تو تہمت کیوجہ سے اس کے آقا کے حق میں قبول نہ ہوتی۔بہر حال اس حدیث سے معلوم ہوا کہ والد کی شہادت اس کی اولاد اور اولاد کی اولاد کے حق میں اور والد کی شہادت اس کے والدین اور اجداد کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی۔

**اس پر عقلی دلیل یہ ہے** ...... کہ اولاد اور آباؤ کے درمیان منافع ملے جلے ہوتے ہیں۔یعنی باپ کی مملوکہ چیز سے بیٹا اور بیٹے کی مملوکہ چیز سے باپ نفع اندوز ہوتا ہے اور عرف میں اس کو برا بھی نہیں سمجھا جاتا۔اسی وجہ سے باپ کا اپنے بیٹے کو اور بیٹے کا اپنے باپ کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے۔پس اگر باپ اپنے بیٹے یا پوتے کے حق میں گواہی دے گا۔یا بیٹا اپنے باپ کے لئے گواہی دے گا۔تو ان کے درمیان چونکہ منافع متصل اور مشترک ہیں اس لئے یہ شہادت من وجہ اپنی ذات کے واسطے ہوگی یا اس میں کم از کم یہ شبہ ہوگا کہ گواہ نے اپنے نفع کے لئے گواہی دی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ گواہ کی ایسی گواہی جس سے اس کی ذات کو نفع پہنچتا ہو یا نفع پہنچنے کا شبہ ہو تہمت کی وجہ سے قبول نہیں کی جاتی۔لہٰذا والد کی گواہی اولاد کے حق میں اور اولاد کی گواہی والدین کے حق میں قبول نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ حدیث میں بقول حضرات مشائخ کے اجیر سے مراد وہ خاص متعلم ہے جو اپنے استاذ کے نقصان کو اپنا نقصان اور اس کے نفع کو اپنا نفع خیال کرے۔اور بعض حضرات نے فرمایا کہ اجیر سے مراد تلمیذ خاص وہ ہے جو استاذ ہی کے ساتھ کھاتا پیتا ہے اور اس کے گھر کا ایک فرد بن کر اس کے اہل وعیال میں رہتا ہو اور اس کے لئے کوئی اجرت بھی متعین نہ ہو۔گویا ایسے تلمیذ اور شاگرد کی گواہی اس کے استاذ کے حق میں قبول نہ ہوگی۔اور یہی معنی رسول اکرم ﷺ کی حدیث **لا شهادة للقانع باهل البيت لهم** کے ہیں یعنی جو شخص ایک گھر والوں کے تابع ہو اور انہیں کا کام کاج کرتا ہو تو اس کی گواہی اس کے گھر والوں کے واسطے قبول نہ ہوگی۔ترمذی کے بیان کے مطابق پوری حدیث یہ ہے عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنها قال رسول الله ﷺ **لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا مجلود حدًا ولا ذی عمر علی اخیه ولا مجرب بشهادة زور ولا القانع باهل البيت ولا ظنين فی ولاء ولا قرابة** حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ خیانت کرنے والے اور خیانت کرنے والی کی گواہی جائز نہیں ہے۔اور نہ اس کی جائز ہے جس کو کسی حد میں کوڑے مارے گئے ہوں نہ دشمن کی گواہی اور نہ گواہی کے عادی کی نہ اس کی جو ان گھر والوں کے ماتحت ہو اور نہ اس کی جو ملکیت اور قرابتداری سے متہم ہو۔اور بعض حضرات نے فرمایا کہ حدیث میں اجیر سے مراد وہ اجیر خاص ہے جو سالانہ یا ماہانہ یا روزانہ کی تنخواہ پر مقرر ہو۔اور اس اجیر کی گواہی مستاجر کے حق میں اس لئے قبول نہیں کی جائے گی کہ وہ ادائے شہادت کیوقت اپنے منافع

کے عوض اجر کا مستحق ہوگا۔ یعنی مدت اجارہ میں اجیر کا پورا کام متاجر کے لئے ہوتا ہے۔ پس جب اجیر مدت اجارہ میں گواہی دیگا اور گواہی دینا بھی اس کے اعمال میں سے ایک عمل ہے تو یہ گواہی دینا بھی متاجر کیلئے ہوگا اور اجیر متاجر سے اس پر اجرت وصول کرے گا۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی شخص کو گواہی دینے پر کچھ مال دیکر مقرر کیا گیا ہو۔ اور جس شخص کو اجرت دے کر گواہی دینے پر مقرر کیا گیا ہو، اسکی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ لہٰذا وہ اجیر جو سالانہ یا ماہانہ یا روزانہ پر مقرر ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ متاجر کے حق میں اجیر مشترک کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اجیر مشترک وہ اجیر ہے جو کام کے بعد اجرت کا مستحق ہوتا ہے جیسے رنگریز، دھوبی، درزی، اجیر مشترک کے منافع کسی ایک شخص کے لئے نہیں ہوتے بلکہ عام لوگوں کے لئے ہوتے ہیں۔ اور اجیر خاص وہ ہوتا ہے جو مدتِ مقررہ میں اپنی ذات متاجر کے سپرد کر دے اگر چہ کام نہ کیا ہو۔ جیسے کسی کو ایک سال یا ایک ماہ یا ایک دن کے لئے نوکر رکھا گیا ہو اسی کو اجیر واحد کہتے ہیں یعنی ایک شخص کا اجیر۔

## میاں بیوی کی ایک دوسرے کے حق میں گواہی قبول نہیں

**ولا يقبل شهادة احد الزوجين للآخر وقال الشافعي تقبل لان الاملاك بينهما متميزة والايدى متحيزة ولهذا يجرى القصاص والحبس بالدين بينهما ولا معتبر بما فيه من النفع لثبوته ضمنا كما في الغريم اذا شهد لمديونه المفلس. ولنا ما رويناه ولان الانتفاع متصل عادة وهو المقصود فيصير شاهداً لنفسه من وجه او يصير متهما بخلاف شهادة الغريم لانه لا ولاية له على المشهود به**

---

ترجمہ...... اور میاں بیوی میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے لئے قبول نہیں کی جائیگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ دونوں کے املاک باہم جدا جدا ہیں اور قبضے سمٹے ہوئے ہیں۔ اسی وجہ سے دونوں کے درمیان قصاص اور قرضہ کی وجہ سے قید کرنا جاری ہوگا اور اس نفع کا کوئی اعتبار نہیں ہے جو احد الزوجین کی گواہی میں موجود ہے۔ کیونکہ وہ نفع ضمناً ثابت ہوتا ہے جیسا کہ قرضخواہ میں جب اپنے مفلس مدیوں کے لئے گواہی دے۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس کو ہم نے روایت کیا ہے۔ اور اس لئے کہ عادۃً زوجین کی منفعت متصل ہوتی ہے اور یہی مقصود ہے۔ پس وہ من وجہ اپنے لئے گواہ ہوگا۔ یا متہم ہوگا برخلاف قرض خواہ کی شہادت کے اس لئے کہ اس کو مشہود بہ پر کوئی ولایت نہیں ہے۔

تشریح...... صاحب قدوری نے کہا کہ میاں بیوی میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے لئے قبول نہ ہوگی۔ اسی کے قائل امام مالک اور امام احمدؒ ہیں اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قبول کر لی جائے گی۔ اور ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی نے فرمایا کہ بیوی کی شہادت اس کے شوہر کے حق میں قبول نہ ہوگی اور شوہر کی گواہی اس کی بیوی کے حق میں قبول کی جائے گی۔

**ان حضرات کی دلیل**...... یہ ہے کہ شوہر پر چونکہ بیوی کا نفقہ اور کسوہ واجب ہوتا ہے اس لئے بیوی کا شوہر کے مال میں ایک حق ہے۔ اور جب بیوی کا شوہر کے مال میں حق ہے تو بیوی اپنے شوہر کے حق میں گواہی دینے سے متہم ہوگی۔ یعنی لوگ یہ کہیں گے کہ بیوی نے اپنے نفع کے خاطر گواہی دی ہے۔ اور جو شخص گواہی میں متہم ہو اس کی گواہی چونکہ قبول نہیں کی جاتی ہے اس لئے بیوی کی گواہی اس کے شوہر کے حق میں قبول نہ ہوگی۔ اور شوہر کی گواہی میں چونکہ اس طرح کی تہمت نہیں ہے اس لئے شوہر کی گواہی اس کی بیوی کے حق میں قبول کر لی

جائے گی۔

**حضرت امام شافعیؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ میاں بیوی دونوں میں سے ہر ایک کی ملک بھی جدا ہے اور ہر ایک کا قبضہ بھی سمٹا ہوا ہے۔ یعنی ہر ایک کا قبضہ بھی جدا ہے۔لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کی ملک اور دوسرے کے مال میں تصرف کی اجازت نہ ہوگی۔یہی وجہ ہے کہ اگر زوجین میں سے کسی نے دوسرے کو ناحق قتل کر دیا تو اس پر قصاص واجب ہوتا ہے قاتل خواہ شوہر ہو خواہ بیوی ہو۔اگر ایک کا دوسرے پر قرضہ ہو اور قرضدار ادا کرنے میں خواہ مخواہ تساہل کرے تو قرضخواہ کی وجہ سے قرضدار کو قید کر لیا جاتا ہے خواہ بیوی قرضدار اور شوہر قرض خواہ ہو یا اس کا برعکس ہو۔اور جو شخص ایسا ہو اس کی گواہی اس کے ساتھی کے حق میں قبول کر لی جاتی ہے جیسے ایک بھائی کی گواہی دوسرے بھائی کے حق میں قبول کی جاتی ہے۔

و لا معتبر بما فيه من النفع...... الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

**سوال**...... یہ ہے کہ زوجین میں سے ایک کی شہادت دوسرے کے لئے قبول کرنے میں خود گواہ کا نفع ہے۔اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے نفع کو اپنا نفع شمار کرتا ہے یعنی اگر کسی بات میں شوہر کا نفع ہے تو بیوی اس کو اپنا نفع شمار کرتی ہے اور اگر بیوی کا نفع ہے تو شوہر اس کو اپنا نفع شمار کرتا ہے۔پس جب زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے گواہی دے گا تو اس گواہی سے یقیناً مشہود لہ، کا نفع ہوگا اور شاہد چونکہ مشہود لہ، کی بیوی یا شوہر ہے اس لئے اس گواہی سے خود شاہد کا بھی نفع ہوگا۔اور جس گواہی سے خود شاہد کا نفع ہوتا ہو اس کو قبول نہیں کیا جاتا۔لہٰذا زوجین میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں قبول نہ ہونی چاہئے۔

**امام شافعیؒ کی طرف سے اس کا جواب**...... یہ ہوگا کہ گواہی سے یہ نفع مقصود نہیں ہے بلکہ یہ نفع گواہی کے ضمن میں ثابت ہوا ہے اور جو نفع ضمناً ثابت ہو اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔لہٰذا زوجین میں سے کسی ایک کے گواہی دینے میں خود شاہد کا جو نفع ضمناً ثابت ہوا ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔اور جب اس نفع کا اعتبار نہیں ہے تو احد الزوجین کی گواہی دوسرے کے لئے قبول کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے۔اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے قرضخواہ اپنے مفلس قرضدار کے لئے گواہی دے تو یہ گواہی قبول کی جاتی ہے اگر قرضخواہ کے لئے بھی اس گواہی میں نفع موجود ہے۔کیونکہ اس گواہی پر قرضدار مفلس کے واسطے مال کا حکم ہوا تو قرضخواہ کا قرضہ وصول ہونا ممکن ہے مگر چونکہ یہ نفع ایک ضمنی چیز ہے گواہی کا مقصود نہیں ہے۔اس لئے اس نفع کا اعتبار نہ ہوگا۔

**ہماری دلیل**...... وہ حدیث ہے جس کو ہم سابق میں روایت کر چکے ہیں یعنی **لا تجوز شهادة الوالد لولده و لا الولد لوالده و لا المرأة لزوجها و لا الزوج لأمرأته** یہ حدیث صراحۃً دلالت کرتی ہے کہ بیوی کی گواہی شوہر کیلئے اور شوہر کی گواہی بیوی کے لئے جائز نہیں ہے۔

**اور عقلی دلیل**...... یہ ہے کہ زوجین کے درمیان منافع عادۃً متصل ہوتے ہیں یعنی شوہر کو بیوی کے مال کی وجہ سے مالدار شمار کیا جاتا ہے۔ اور بیوی کو شوہر کے مال کی وجہ سے مالدار شمار کیا جاتا ہے۔اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''**و وجدک عائلاً فاغنی**'' اور پایا تجھ کو مفلس پھر غنی کر دیا۔بعض حضرات نے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ حضرت خدیجہ کے مال سے تجھ کو غنی کر دیا۔اس آیت سے معلوم ہوا کہ بیوی کے مالدار ہونے سے شوہر کو مالدار شمار کیا جاتا ہے۔بلکہ بسا اوقات میاں بیوی کے درمیان منافع میں اس قدر اتصال اور انبساط ہوتا ہے

کہ اولاد اور والدین کے درمیان نہیں ہوتا یعنی شوہر بیوی پر اور بیوی شوہر پر اس قدر ایثار کرتے ہیں کہ والدین اپنی اولاد پر اور اولاد اپنے والدین پر ایثار نہیں کرتے بلکہ کبھی کبھی تو شوہر اپنی بیوی کو خوش کرنے کے لئے اپنے والدین سے دشمنی کر لیتا ہے اور بیوی اپنے شوہر کی خوشنودی کے لئے اپنے ماں باپ کو ناراض کر دیتی ہے۔ بہر حال زوجین کے درمیان منافع متصل اور مشترک ہوتے ہیں۔ اور رشتہ زوجیت سے نفع اٹھانا ہی مقصود ہوتا ہے پس جب زوجین کے درمیان منافع متصل اور مشترک ہوتے ہیں اور نفع مقصود بھی ہے تو ان میں سے کسی ایک کا دوسرے کے لئے گواہی دینا من وجہ اپنے لئے گواہی دینا ہوگا یا وہ اپنی شہادت میں اپنے واسطے نفع حاصل کرنے کے ساتھ متہم ہوگا۔ اور آدمی اپنے واسطے گواہی دے تب بھی اس کی گواہی رد کر دی جاتی ہے اور اگر اپنی گواہی میں متہم ہو تب بھی رد کر دیجاتی ہے اس لئے زوجین میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے لئے قبول نہ ہوگی۔

بخلاف شهادة الغريم الخ ...... سے امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب ہے۔

**جواب کا حاصل** ...... یہ ہے کہ قرض خواہ کو مشہود بہ پر ولایت کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس لئے کہ "مشہود بہ" قرضدار کا مال ہے اور قرضخواہ کو قرضدار کے مال پر تصرف کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اور قرضخواہ کو جب قرضدار کے مال پر تصرف کا کوئی حق نہیں ہے تو وہ گواہی دینے میں متہم بھی نہ ہوگا اور جب قرضخواہ گواہی میں متہم نہ ہو تو اس کی گواہی جائز اور قابل قبول ہوگی اس کے خلاف مرد کہ اس کو عورت پر نگراں مقرر کیا گیا ہے وہ عورت کے مال میں عادۃً تصرف کرتا ہے لہٰذا شوہر اپنی بیوی کے لئے گواہی دینے میں متہم ہوگا۔ اور جب شوہر اپنی گواہی میں متہم ہے تو بیوی کے حق میں اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

جمیل احمد عفی عنہ

## مولیٰ کی غلام اور مکاتب کے حق میں گواہی قبول نہیں

**ولا شهادة المولى لعبده لانه شهادة لنفسه من كل وجه اذا لم يكن على العبد دين او من وجه ان كان عليه دين لان الحال موقوف مراعى ولا لمكاتبه لما قلنا ولا شهادة الشريك لشريكه فيما هو من شركتهما لانه شهادة لنفسه من وجه لاشتراكهما ولو شهد بما ليس من شركتهما تقبل لانتفاء التهمة**

---

ترجمہ ...... اور آقا کی گواہی اس کے غلام کے حق میں قبول نہ ہوگی اس لئے کہ یہ من کل وجہ اس کی ذات کے واسطے شہادت ہے بشرطیکہ غلام پر قرضہ نہ ہو یا من وجہ اگر اس پر قرضہ ہو اس لئے کہ غلام کی حالت موقوف قابل لحاظ ہے اور مولیٰ کی گواہی اس کے مکاتب کے واسطے بھی جائز نہیں ہے اُسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی اور ایک شریک کی گواہی اُس کے دوسرے شریک کے واسطے ایسی چیز میں جائز نہیں ہے۔ جو ان دونوں کی شرکت میں ہے کیونکہ یہ من وجہ اس کی ذات کے واسطے شہادت ہے اس لئے کہ دونوں کی شرکت ہے اور اگر ایسی چیز میں گواہی دی جو ان دونوں کی شرکت میں نہیں ہے تو قبول کر لی جائے گی کیونکہ کوئی تہمت نہیں ہے۔

**تشریح** ...... صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ آقا کی شہادت خود اس کے غلام کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی دلیل سابق میں مذکورہ حدیث، "ولا المولى لعبده" ہے۔

**اور دلیل عقلی** ...... یہ ہے کہ آقا کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا خود آقا کے لئے من وجہ شہادت ہے یا من کل وجہ شہادت ہے۔

کیوں کہ غلام کی دو حالتیں ہیں یا تو لوگوں کا اس پر قرضہ ہوگا یا نہیں اگر اس پر لوگوں کا قرضہ ہو تو مولیٰ کا اس کے حق میں گواہی دینا من وجہ اپنے لئے گواہی دینا ہے اس لئے کہ قرضدار غلام کی حالت انجام دیکھنے پر موقوف ہے یعنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ قرضخواہ حضرات اپنے قرضہ میں اس غلام کو فروخت کردیں تو اس صورت میں یہ غلام قرض خواہوں کا ہوگا اور مولیٰ کیلئے اجنبی ہوگا اور اجنبی ہونے کی وجہ سے مولیٰ کا اس کے حق میں گواہی دینا اپنے لئے گواہی دینا نہیں ہوگا۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مولیٰ بذات خود قرض خواہوں کا قرضہ ادا کرے اور یہ غلام مولیٰ کا ہی باقی رہے پس اس صورت میں چوں کہ یہ غلام مولیٰ کا ہے اس لئے مولیٰ کا اس کے حق میں گواہی دینا اپنے لئے گواہی دینا ہوگا کیونکہ غلام اور غلام کی ملک میں جو کچھ ہے سب مولیٰ کا ہوتا ہے بہرحال غلام کے قرضدار ہونے کی صورت میں ایک اعتبار سے آقا کا اپنے قرضدار غلام کے حق میں گواہی دینا اپنے لئے گواہی دینا ہے۔ اور ایک اعتبار سے اپنے لیے گواہی دینا نہیں ہے لہٰذا دونوں کا لحاظ کرتے ہوئے کہا جائیگا کہ قرضدار اور غلام کے حق میں مولیٰ کا گواہی دینا من وجہ اپنے لئے گواہی دینا ہے۔ اور اگر غلام پہ قرضہ نہ ہو تو مولیٰ کا مال کے حق میں گواہی دینا من کل وجہ اپنے لئے گواہی دینا ہے۔ کیونکہ غلام بھی مولیٰ کا ہوتا ہے اور غلام کی ملک میں جو کچھ ہو وہ بھی مولیٰ کا ہوتا ہے۔ پس جب غلام اور غلام کی ملکیت سب کا مالک مولیٰ ہے تو مولیٰ کا اپنے غلام کے لئے گواہی دینا خود اپنے لئے گواہی دینا ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ گواہ کا اپنے لئے من کل الوجوہ گواہی دینا بھی ناجائز ہے پس جب من کل وجہ اور من وجہ دونوں طرح گواہ کا اپنے لئے گواہی دینا ناجائز ہے اور آقا کے اپنے غلام کے حق میں گواہی دینے سے یہ لازم آتا ہے تو مولیٰ کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا ناجائز ہوگا۔ اور اگر اُس نے گواہی دے بھی دی تو قاضی اس کو قبول نہیں کرے گا۔

اور آقا کی شہادت اس کے مکاتب کے حق میں بھی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ مکاتب کی حالت بھی انجام دیکھنے پر موقوف ہے اس لئے کہ مکاتب نے اگر بدلِ کتابت ادا کردیا تو وہ مولیٰ کے لئے اجنبی ہوگا۔ اور اس کے حق میں مولیٰ کی شہادت قبول ہوگی اور اگر وہ بدلِ کتابت اداء نہ کرسکا تو وہ مولیٰ کا رقیق اور غلام ہوگا۔ اور اس کے حق میں مولیٰ کا شہادت دینا شہادت لنفسہ ہوگا۔ بہرحال ایک صورت میں شہادت لنفسہ لازم آتا ہے اور ایک صورت میں لازم نہیں آتا لہٰذا دونوں کا اعتبار کرتے ہوئے آقا کے اپنے مکاتب کے حق میں گواہی دینے سے من وجہ اپنے حق میں گواہی دینا لازم آئے گا۔ اور سابق میں گذر چکا ہے کہ یہ ناجائز اور ناقابلِ قبول ہے اس لئے آقا کی شہادت اس کے مکاتب کے حق میں قبول نہ ہوگی۔ اور اگر مالِ شرکت میں ایک شریک نے کسی پر کوئی دعویٰ کیا اور دوسرے شریک نے اس کے واسطے گواہی دی تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ مالِ مدعیٰ بہ مدعی اور شاہد کے درمیان مشترک ہے۔ لہٰذا شاہد کی شہادت مال کے کچھ حصہ میں وہ خود شاہد ہی کے واسطے ہوگی۔ اور یہ باطل ہے۔ اور جب بعضِ مال کی شہادت باطل ہوگئی تو پورے مال کی شہادت باطل ہوجائے گی۔ کیوں کہ شہادت ایک ہے اس میں تجزی (ٹکڑے ٹکڑے) نہیں ہوسکتی کہ ایک ہی شہادت بعضِ مال میں درست ہو۔ اور بعض میں باطل ہو۔ اور اگر ایک شریک نے اپنے شریک کے واسطے ایسی چیز میں شہادت دی جو ان کی شرکت میں نہیں ہے تو یہ گواہی قبول ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں شہادت لنفسہ لازم نہ آنے کی وجہ سے شاہد متہم نہ ہوگا اور جب شاہد اپنی شہادت میں متہم نہیں ہوگا، تو اس کی شہادت بھی قبول کرلی جائے گی۔

## بھائی کی بھائی اور چچا کے حق میں گواہی قابل قبول ہے

**وتقبل شهادة الرجل لاخيه وعمه لانعدام التهمة لان الاملاك ومنافعهما متباينة ولا بسوطة لبعضهم في مال البعض**

ترجمہ..... اور آدمی کی شہادت اس کے بھائی اور چچا کیلئے قبول کی جائے گی کیونکہ تہمت معدوم ہے۔ اس لئے کہ املاک اور منافع الگ الگ ہیں اور بعض کو بعض کے مال میں کچھ انبساط نہیں ہے۔

تشریح..... صاحب قدوری نے کہا کہ ایک بھائی کی شہادت دوسرے بھائی کے لئے اور بھتیجہ کی شہادت اس کے چچا کے لئے اور قرابت ولادت کے علاوہ تمام قربتداروں میں ایک کی شہادت دوسرے کے لئے قبول کی جائے گی۔

دلیل..... یہ ہے کہ ولادت کے علاوہ تمام قرابتداروں کی املاک اور منافع الگ الگ ہوتے ہیں۔ اور بلا تکلیف ایک کو دوسرے کے مال میں تصرف کا اختیار بھی نہیں ہوتا۔ پس جب ان کی املاک اور منافع الگ الگ ہیں اور باہم ایک کو دوسرے کے مال میں بلا تکلف تصرف کرنے کا اختیار بھی نہیں ہوتا تو ان میں سے اگر ایک نے دوسرے کے حق میں گواہی دی تو گواہ اپنی گواہی میں متہم نہ ہوگا۔ اور جب گواہ اپنی گواہی میں متہم نہیں ہوا تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔

## مخنث کی گواہی قبول نہیں

**قال ولا تقبل شهادة مخنث ومراده المخنث في الردى من الافعال لانه فاسق فاما الذي في كلامه لين وفي اعضائه تكسر فهو مقبول الشهادة**

ترجمہ...... اور مخنث کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ اور مصنف کی مراد وہ مخنث ہے جو لواطت کراتا ہے اس لئے کہ وہ فاسق ہے اور رہا وہ شخص جس کی باتوں میں نرمی اور اعضاء میں پیدائشی لچک ہو تو اس کی گواہی مقبول ہے۔

تشریح..... صاحب قدوری نے کہا کہ مخنث کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی مگر مصنفؒ کی مراد مخنث سے وہ مخنث ہے جو لوگوں کو اپنے ساتھ لواطت پر قدرت دیتا ہے۔ اور زیب و زینت میں عورتوں کی مشابہت اختیار کرتا ہے اور زنخوں کی طرح مٹک مٹک کر چلتا ہے اور زنانہ لہجہ میں گفتگو کرتا ہے۔ ایسے مخنث کی گواہی مقبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا شخص فاسق ہے (چنانچہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے لعن الله المخنثين من الرجال اللہ تعالیٰ مخنث مردوں پر لعنت کرے) اور سابق میں گذر چکا ہے کہ فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لہٰذا مخنث کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ ہاں اگر کسی شخص کی گفتگو میں فطری نرمی اور اعضاء میں پیدائشی اور قدرتی لوچ اور لچک ہو اور کسی گندے فعل کے ساتھ معروف نہ ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔

## نائحہ اور مغنیہ کی گواہی مقبول نہیں

**ولا نائحة ولا مغنية لانهما ترتكبان محرما فانه عليه السلام نهى عن الصوتين الاحمقين النائحة والمغنّية**

ترجمہ..... اور (پیشہ کے طور پر) رونے والی عورت اور گانے والی عورت کی شہادت مقبول نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں عورتیں فعل حرام

کی مرتکب ہیں۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے دو احمق آوازوں یعنی رونے اور گانے کی آوازوں سے منع فرمایا ہے۔

تشریح:۔ صاحب قدوری نے کہا ہے کہ پیشہ کے طور پر رونے اور گانے بجانے والی عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ یہ دونوں عورتیں فعل حرام کی مرتکب ہیں اور یہ فعل اس لئے حرام ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں بیہودہ آوازوں سے منع فرمایا ہے۔ پس جب یہ دونوں آوازیں حرام ہیں۔ اور مذکورہ عورتوں نے ان آوازوں کا ارتکاب کیا ہے تو یہ دونوں عورتیں فاسق ہوئیں اور فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جاتی لہذا ان عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

## دائمی شراب پینے والے، پرندوں سے کھیلنے والے کی گواہی قبول نہیں

قال ولا مدمن الشرب على اللهو لانه ارتكب محرم دينه ولا من يلعب بالطيور لانه يورث غفلة ولانه قد يقف على عورات النساء بصعود سطحه ليطيّر طيره وفي بعض النسخ ولا من يلعب بالطنبور وهو المُغني

ترجمہ...... اور لہو کے طور پر دائمی طور سے شراب پینے والے کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ اس نے ایسی چیز کا ارتکاب کیا ہے جو اس کے دین میں حرام ہے اور نہ اُس کی گواہی جو پرندوں سے کھیل کرے اس لئے کہ پرندہ بازی غفلت پیدا کرتی ہے اور اس لئے کہ کبھی پرند اڑانے کو اپنے کوٹھے کی چھت پر چڑھنے سے عورتوں کے واجب الستر اعضاء پر نظر پڑ جاتی ہے اور بعض نسخوں میں یوں ہے کہ اور نہ اس کی گواہی قبول ہوگی جو طنبور سے کھیلے اور وہ مُغنی ہے۔

تشریح...... صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ لہو کے طور پر برابر شراب پینے والے کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ شراب پینا حرام ہے لہذا یہ شخص حرام کا مرتکب ہوا اور حرام کا مرتکب فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ لہذا اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوگی۔ صاحب قدوری نے ادمان (دائمی طور سے پینے کی) شرط اس لئے لگائی تا کہ اس کا شرابی ہونا لوگوں کے سامنے ظاہر ہو جائے کیوں کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر میں شراب پینے کے ساتھ متہم ہے اور لوگوں کے سامنے یہ فعل ظاہر نہیں ہوا تو اس کی گواہی قبول ہوگی اگر چہ گھر میں شراب پینا بھی گناہ کبیرہ ہے۔ ہاں اگر لوگوں پر شراب پینے کا فعل ظاہر ہو جائے یا وہ شراب پی کر نشہ کی حالت میں باہر نکلے اور بچے اس کا تمسخر کریں تو چونکہ اس طرح کا آدمی جھوٹ سے پرہیز نہیں کرتا اس لئے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور پرندوں سے کھیل کرنے والے کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ پرند بازی آدمی کے اندر غفلت پیدا کرتی ہے اور غفلت کی وجہ سے اس پر نسیان کا غلبہ ہوگا اور نسیان کی وجہ سے مشہود بہ کے اندر کمی زیادتی کا امکان پیدا ہوگا اور اس امکان کے ہوتے ہوئے گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہذا پرند باز کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ پرند باز پرند اڑانے کیلئے اپنے کوٹھے کی چھت پر چڑھتا ہے پس جب وہ چھت پر چڑھے گا تو لامحالہ اس کی نظر غیر محرم عورتوں پر پڑے گی اور غیر محرم عورتوں کو دیکھنا حرام ہے لہذا مرتکب حرام ہونے کی وجہ سے اس کی شہادت قبول نہ ہوگی صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ قدوری کے بعض نسخوں میں طیور کی جگہ طنبور کا لفظ ہے۔ اور طنبور ایک قسم کا باجا ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ طنبور سے لعب کرنیوالا غیر مقبول الشہادت ہے اور طنبور سے لعب کرنیوالا مغنی ہوتا ہے تو گویا یہ کہا کہ مغنی کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ مگر اس نسخہ کی بناء پر اگلی عبارت 'ولا من يغني للناس' لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

## مغنی یا مغنیہ اور مرتکب کبیرہ کی گواہی بھی قابل قبول نہیں

قال و لا من يغنّي للناس لانه يجمع الناس على ارتكاب كبيرة. قال و لا من يأتي بابا من الكبائر التي يتعلق بها الحد للفسق قال و لا من يدخل الحمام من غير ازار لان كشف العورة حرام او ياكل الربوا او يقامر بالنرد والشطرنج لان كل ذالك من الكبائر وكذالك من تفوته الصلاة للاشتغال بهما فاما مجرد اللعب بالشطرنج فليس بفسق مانع من الشهادة لان للاجتهاد فيها مساغا وشرط في الاصل ان يكون آكل الربوا مشهورا به لان الانسان قلما ينجو عن مباشرة العقود الفاسدة وكل ذالك ربوا. وقال و لا من يفعل الافعال المستحقرة كالبول على الطريق والاكل على الطريق لانه تارك للمروة واذا كان لا يستحيي عن مثل ذالك لا يمتنع عن الكذب فيتهم و لا تقبل شهادة من يُظهر سب السلف لظهور فسقه بخلاف من يكتمه

ترجمہ...... اور اس کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو لوگوں کو گانا سنائے اس لئے کہ وہ لوگوں کو کبیرہ کے ارتکاب پر اکٹھا کرتا ہے۔ اور اس کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو ایسے کبائر میں سے کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرے جن کے ساتھ حد متعلق ہوتی ہے کیوں کہ ایسا شخص فاسق ہے اور نہ اس کی گواہی قبول ہوگی جو حمام میں بغیر تہبند کے داخل ہوا اس لئے کہ شرمگاہ کا کھولنا حرام ہے یا سود کھائے یا نرد اور شطرنج کے ساتھ جوا کھیلے اس لئے کہ ہر ایک کبائر میں سے ہے اور اسی طرح اس شخص کی گواہی قبول نہ ہوگی جس کی نماز ان دونوں کیوجہ سے فوت ہو جاتی ہو۔ رہا محض شطرنج سے کھیلنا تو وہ ایسا فسق ہے جو مانع شہادت ہو۔ کیوں کہ اس میں اجتہاد کو گنجائش ہے اور مبسوط میں یہ شرط ہے کہ سود کھانے والا سود کھانے میں مشہور ہو اس لئے کہ انسان عقود فاسدہ کے ارتکاب سے بہت کم نجات پاتا ہے اور ہر ایک ربوا ہے اور نہ اس کی گواہی قبول ہوگی جو خفیف رکیک حرکات کرتا ہے جیسے راستہ میں پیشاب کرنا اور راستہ میں کھانا کیوں کہ وہ مروت کا تارک ہے اور جب وہ ایسے کام سے شرم نہیں کرتا تو جھوٹ بولنے سے بھی نہیں رکے گا۔ لہذا متہم ہوگا اور اس شخص کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی جو اسلاف کو برملا برا بھلا کہتا ہو کیونکہ اس کا فسق ظاہر ہے برخلاف اس شخص کے جو اس کو چھپائے رکھتا ہو۔

**تشریح** ...... صاحب قدوری نے فرمایا کہ جو شخص دوسرے لوگوں کو گانا سناتا ہے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی جیسا کہ سننے والوں کی گواہی مقبول نہیں ہے کیوں کہ یہ شخص لوگوں کو کبیرہ گناہ پر اکٹھا کرتا ہے اور گناہ کبیرہ پر لوگوں کو جمع کرنا خود کبیرہ گناہ ہے اور گناہ کبیرہ کے مرتکب کی گواہی قبول نہیں کی جاتی لہذا لوگوں کو گانا سنانے والے کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ ہاں اگر کوئی شخص تنہائی میں اپنا دل بہلانے کے لئے گانا گائے تو بقول امام سرخسی کے یہ گانا مکروہ نہیں ہے کیوں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ وہ اپنے بھائی براء بن مالکؓ کے پاس تشریف لے گئے اور براء بن مالکؓ زاہد صحابی تھے مگر اس کے باوجود براء بن مالک گانا گا رہے تھے شیخ الاسلام خواہرزادہ نے کہا کہ گانا گانا مطلقاً مکروہ ہے لوگوں کو سنانے کے لئے بھی اور تنہائی میں دل بہلانے کے لئے بھی۔ اور حدیث انسؓ کو اس پر محمول کرتے ہیں کہ براء بن مالک مباح اشعار پڑھ رہے تھے جن میں وعظ اور حکمت کی باتیں تھیں اور مباح اشعار کے پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے ایسے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا جس کے ساتھ حد متعلق ہوتی ہے جیسے سرقہ، زنا وغیرہ تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی کیوں کہ ایسے گناہ کے ارتکاب کی وجہ سے یہ شخص فاسق ہو گیا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں کیجاتی لہذا اس

کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ گناہ کبیرہ کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ کبائر سات ہیں جن کو رسول اکرم ﷺ نے ایک معروف حدیث میں ذکر کیا ہے:-

۱۔ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا۔

۲۔ میدان جہاد سے فرار اختیار کرنا۔

۳۔ والدین کی نافرمانی کرنا۔

۴۔ ناحق کسی کو قتل کرنا۔

۵۔ مومن کو تہمت لگانا۔

۶۔ شراب پینا۔

۷۔ زنا۔

بعض حضرات نے ان سات پر سود کھانے اور یتیم کا مال ناحق طور پر کھانے کا بھی اضافہ کیا ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ جو کام حرام لعینہ ہے وہ گناہ کبیرہ ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ ہر وہ گناہ جس پر حد وارد ہوئی ہو وہ کبیرہ گناہ کہلاتا ہے اور بعض نے کہا کہ جو کام مسلمانوں کے نزدیک شنیع اور معیوب ہو اور اس میں اللہ اور اس کے دین کی ہتک حرمت ہوتی ہو وہ کبیرہ گناہ ہے اور بعض نے کہا کہ کسی گناہ پر اصرار کرنا کبیرہ ہے صحیح بات یہ ہے کہ گناہ ایک اضافی چیز ہے یعنی ہر گناہ ایسا ہے جس کے اوپر بھی گناہ ہے اور نیچے بھی گناہ ہے۔ پس نیچے کے گناہ کے اعتبار سے اس کو کبیرہ کہا جائے گا اور اوپر کے اعتبار سے صغیرہ کہا جائے گا۔

صاحب قدوری نے فرمایا کہ جو شخص بغیر ازار کے برہنہ حمام میں داخل ہو یعنی ستر عورت کھول کر جائے اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ شرمگاہ اور واجب الستر بدن کا کھولنا حرام ہے اور حرام کا مرتکب فاسق ہوتا ہے۔ اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لعن اللّٰہ الناظر والمنظور الیہ یعنی اللہ تعالیٰ شرمگاہ کو دیکھنے والے اور جس کی شرمگاہ کو دیکھا گیا دونوں پر لعنت کرے۔ حاصل یہ کہ شرمگاہ کھولنے والا لعنت کا مستحق ہے اور شہادت ایک کرامت ہے۔ پس جو شخص لعنت کا مستحق ہے وہ شہادت کا مستحق نہیں ہوتا۔ حمام سے غسل کرنے کی وہ جگہ مراد ہے جو ہوٹل میں تیار کر دی جاتی ہے اور پھر مرد و عورت ہر طرح کا آدمی آ کر اس میں غسل کرتا ہے۔

صاحب قدوری نے کہا کہ سود کھانے والے کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائے گی اور نرد یا شطرنج کے ساتھ جوا کھیلنے والے کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ سودخوری اور قمار بازی دونوں کبیرہ گناہ ہیں اور سابق میں گزر چکا ہے کہ کبیرہ گناہ کے مرتکب کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ لہٰذا سود خور اور قمار باز کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ لیکن مبسوط میں یہ شرط مذکور ہے کہ سود خور اگر سودخوری میں مشہور بین الناس ہو تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور اگر سودخوری میں مشہور نہ ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ کیونکہ انسان بالعموم عقودِ فاسدہ کا مرتکب ہوتا ہے اور بہت کم لوگ ایسے ہیں جو عقودِ فاسدہ سے بچ جاتے ہیں اور عقودِ فاسدہ بھی ربا اور سود کے معنی میں ہے۔ پس اگر مطلقاً سودخوری کے ساتھ مبتلا شخص کی گواہی کو رد کر دیا گیا تو دنیا میں بہت کم لوگ مقبول الشہادت رہ جائیں گے۔ اور اس صورت میں دقت کا

پیش آنا ایک بدیہی امر ہے۔ حالانکہ شریعت اسلام میں دقت اور حرج کو دور کیا گیا۔ لہٰذا اُسی سودخور کی گواہی مردود ہوگی۔ جو سودخوری میں مشہور ہو۔ اور نرد کے ساتھ کھیلنے والا بغیر شرط کے مردود الشہادت ہے۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے ملعون من لعب بالنرد یعنی نرد کے ساتھ کھیلنے والا شخص ملعون ہے۔ اور ملعون شخص عادل کیسے ہوسکتا ہے۔ پس جب نرد کے ساتھ کھیلنے والا ملعون اور غیر عادل ہے تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ گواہی عادل کی قبول ہوتی ہے نہ غیر عادل کی۔ نرد ایک قسم کا کھیل جس کو اُردشیر بن بابک شاہ ایران نے ایجاد کیا تھا۔ اور شطرنج کے ساتھ کھیلنے والے کی گواہی اس وقت مردود ہوگی جبکہ تین باتوں میں سے ایک بات پائی جائے

۱۔ یا تو شطرنج کے ساتھ جوا کھیلتا ہو۔

۲۔ یا شطرنج میں مشغول ہونے کی وجہ سے نماز فوت ہوتی ہے۔

۳۔ یا شطرنج کھیلنے میں جھوٹی قسمیں زیادہ کھاتا ہو۔

کیونکہ تینوں چیزیں کبائر میں سے ہیں۔ مصنفؒ نے تیسری بات کا ذکر نہیں فرمایا ہے کیونکہ اول کی دو باتوں کا وقوع غالب ہے رہا محض شطرنج کھیلنا تو وہ فسق نہیں ہے اور جب فسق نہیں ہے تو مانع شہادت بھی نہ ہوگا اور بغیر مذکورہ تین باتوں کے محض شطرنج کھیلنا اس لئے فسق نہیں کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شطرنج کھیلنا حلال اور جائز ہے پس جو چیز دو جلیل القدر علماء کے نزدیک حلال اور جائز ہو اس کا مرتکب فاسق کیسے ہوسکتا ہے اور جس چیز کا مرتکب فاسق نہ ہو اس کی گواہی قبول کی جاتی ہے لہٰذا محض شطرنج کھیلنے والی کی گواہی قبول کیجائے گی۔

صاحب قدوری نے فرمایا کہ جو شخص خفیف وحقیر حرکات کرتا ہو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی جیسے راستہ پر پیشاب کرنا، راستہ پر کھانا، اور بازار میں برسرِ عام کھانا اور بقول امام کرخیؒ کے صرف تہبند یا پائجامہ پہن کر راستہ میں چلنا۔ کیونکہ ایسا آدمی مروت اور انسانیت کو ترک کردیتا ہے اور جب وہ ایسے کاموں سے شرم نہیں کرتا تو جھوٹ بولنے سے بھی شرم نہیں کرے گا اور جو شخص جھوٹ بولنے سے نہ شرماتا ہو وہ اپنی گواہی میں متہم ہوگا اور جو شخص اپنی گواہی میں متہم ہو اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی لہٰذا اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ اس مسئلہ میں چاروں ائمہ کا اتفاق ہے۔

صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص صحابہ، تابعین اور ائمہ مجتہدین کو برملا بُرا بھلا کہتا ہو تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ کیوں کہ ایسے شخص کا فاسق ہونا ظاہر ہے اور فاسق کی گواہی مقبول نہیں ہے اور اگر اُن کے بارے میں برائیوں کا اعتقاد تو رکھتا ہو مگر ان کو ظاہر نہیں کرتا تو یہ شخص عادل اور مقبول الشہادت ہے۔

## سوائے فرقہ خطابیہ کے اہل ہوا کی گواہی قابل قبول ہے

**وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية وقال الشافعي لا تقبل لانه اغلظ وجوه الفسق ولنا انه فسق من حيث الاعتقاد وما اوقعه فيه الا تدينه فيمتنع عن الكذب وصار كمن يشرب المثلث او يأكل متروك التسمية عامدا مستبيحا لذلك بخلاف الفسق من حيث التعاطى اما الخطابية فهم قوم من غلاة الروافض يعتقدون الشهادة لكل مَن حلف عندهم وقيل يرون الشهادة لشيعتهم واجبة فتمكنت**

التهمة في شهادة لظهور فسقهم

ترجمہ ...... سوائے فرقہ خطابیہ کے اہل ہوا کی گواہی قبول ہوگی امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قبول نہیں کی جائے گی کیوں کہ یہ فسق کے طریقوں میں سے سب سے زیادہ سخت ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ شخص اعتقاد کے اعتبار سے فاسق ہے اس کو اس ہوا میں کسی چیز نے نہیں ڈالا۔ مگر اس کے تدین نے پس وہ کذب سے باز رہے گا اور یہ اس شخص کے مانند ہوگیا جو مباح سمجھ کر شربت مثلث پیتا ہے یا اُس ذبیحہ کو کھاتا ہے جس پر عمداً اللہ کا نام ترک کردیا گیا ہو۔ برخلاف ایسے فسق کے جو اعمال میں ہو۔ رہا خطابیہ فرقہ تو وہ غالی رافضیوں کا ایک فرقہ ہے۔ جو ہر اُس شخص کی شہادت پر اعتقاد رکھتے ہیں جو ان کے سامنے قسم کھائے اور بعض نے کہا کہ وہ اپنے گروہ کیواسطے گواہی کو واجب سمجھتے ہیں پس ان کی شہادت میں تہمت متمکن ہوگئی کیونکہ ان کا فسق ظاہر ہے۔

تشریح ...... اہل ہوا وہ لوگ ہیں جو خواہشات نفسانی کیمطابق اعتقاد رکھتے ہیں یعنی نفس کی مطابعت اور سنت کی مخالفت کرتے ہیں۔ اہلِ ہوا کے بنیادی چھ فرقے ہیں۔

۱۔ جبریہ ۲۔ قدریہ

۳۔ روافض ۴۔ خوارج

۵۔ مشبہ ۶۔ معطلہ

پھر ان میں سے ہر ایک کے بارہ بارہ فرقے ہیں تو اس طرح اہل ہوا کے کل فرقے بہتر ہوں گے اور ایک فرقہ اہل حق کا ہوگا یعنی اہل سنت والجماعت۔ ان تمام کے عقائد اور ان میں باہمی اختلاف، علم کلام کی کتابوں میں پوری شرط وبسط کیساتھ مذکور ہے۔ خطابیہ کے بارے میں تین قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ خطابیہ روافض کا ایک غالی فرقہ ہے جو ابوالخطاب محمد بن ابی وہب اجدع کی طرف منسوب ہے ابوالخطاب کوفہ میں رہتا تھا اس کا عقیدہ تھا کہ حضرت علی الہ اکبر (بڑا خدا) ہے اور جعفر بن محمد صادق الہ اصغر (چھوٹا خدا) ہے جب اس کو جعفر صادق کی خدمت میں پیش کیا گیا تو جعفر نے اسے دھتکارا اور دربار سے باہر نکال دیا پس اس نے اپنے الہ (خدا) ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کے مریدوں نے کہا کہ جعفر خدا ہے اور ابوالخطاب بڑا خدا ہے۔ عیسیٰ بن موسیٰ بن علی بن عبداللہ بن عباس نے اس کے ساتھ محاربہ اور جنگ کر کے اس کو قتل کردیا پھر عیسیٰ نے اس کو سولی دیکر ساری دنیا کے لئے عبرت کا سامان پیدا کردیا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ فرقہ خطابیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اگر فرقہ خطابیہ میں سے کوئی شخص کسی پر کسی چیز کا دعویٰ کرے تو اس گروہ کے باقی لوگوں پر اس کے حق میں گواہی دینا واجب ہے۔ خواہ اس کا دعویٰ سچا ہو یا جھوٹا ہو۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ خطابیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو اس کے سامنے قسم کھا جائے اس کے حق میں گواہی دینا درست سمجھتے ہیں۔

اس تفصیل کے بعد صاحب قدوری کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک اہل ہوا کی گواہی قبول کی جائے گی لیکن اہل ہوا میں سے فرقہ خطابیہ کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اہل ہوا' اہل بدع' میں سے کسی کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی کے قائل امام مالکؒ ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ اہل ہوا کے اعتقادات فاسد ہونے کی وجہ سے ان میں اعقادی فسق ہے اور اعتقادی فسق عملی فسق سے بدتر ہے لہٰذا جب اعمال کے اعتبار سے فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی تو من حیث الاعتقاد فاسق کی گواہی بدرجہ اولیٰ قبول نہ ہوگی۔

**ہماری دلیل** ...... یہ ہے کہ اہل ہوا کا فاسق ہونا صرف اعتقاد کے اعتبار سے ہے مگر اس کا یہ اعتقاد اس کو حق سمجھ کر ہے یعنی یہ شخص اپنے خیال میں اسی کو حق تصور کرتا ہے پس اس کے خیال کے مطابق اس کا اپنا عقیدہ تدین اور دینداری ہے نہ کہ ترک تدین۔ اور جو شخص متدین اور دیندار ہوتا ہے وہ جھوٹ بولنے سے اجتناب کرتا ہے لہٰذا اہل ہوا بھی جھوٹ بولنے سے اجتناب کریگا اور جو شخص جھوٹ بولنے سے اجتناب کرتا ہے چونکہ وہ جھوٹ بولنے کے ساتھ متہم نہیں ہوتا اس لئے اس کی گواہی قبول کی جاتی ہے لہٰذا اہل ہوا کی گواہی بھی قبول کی جائے گی۔ جیسے اگر کسی شخص نے شراب، مثلث کو مباح سمجھ کر پی لیا یا کسی شافعیؒ نے متروک التسمیہ عامداً کو مباح سمجھ کر کھالیا تو وہ مردود الشہادت نہ ہوگا۔ شراب، مثلث انگور کا وہ شیرہ ہے جس کو اس قدر پکایا جائے کہ دوتہائی جل کر ایک تہائی باقی رہ جائے مگر نشہ آور نہ ہوا ہو تو یہ امام محمدؒ کے نزدیک حرام ہے اور شیخین کے نزدیک اس کا پینا حلال ہے اور اگر کسی جانور کو مسلمان نے ذبح کیا۔ مگر عمداً بسم اللہ ترک کردیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہے پس حنفی کا شراب مثلث کو حلال سمجھ کر پینا اور شافعی کا متروک التسمیہ عامداً کو حلال سمجھ کر کھانا چوں کہ تدین اور دینداری کے خلاف نہیں ہے اس لئے ان کی گواہی مقبول ہوگی۔ اسی طرح اہل ہوا کا اعتقاد ان کے گمان میں چونکہ صحیح اور درست ہے۔ اس لئے ان کے خیال میں ان کا عقیدہ بھی تدین اور دینداری کے خلاف نہ ہوگا اور جب ان کا اعتقاد تدین اور دینداری کے خلاف نہیں ہے تو ان کی گواہی بھی قبول کی جائے گی۔ اس کے برخلاف عملی فسق کہ اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیوں کہ عملی فسق کسی ناجائز اور حرام فعل کو مباح سمجھ کر نہیں کرتا بلکہ اس کو حرام سمجھ کر کرتا ہے لہٰذا جب وہ حرام فعل کا ارتکاب کرسکتا ہے تو جھوٹ کا ارتکاب بھی کرسکتا ہے اور جو شخص جھوٹ بولنے کے ساتھ متہم ہوتا ہے۔ چونکہ اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اس لئے عملی فاسق کی گواہی قبول نہ ہوگی رہا فرقہ خطابیہ تو ان کی گواہی احناف کے نزدیک بھی قبول نہ ہوگی کیوں کہ قول اول کی بناء پر خطابیہ کے لوگ کافر ہیں اور کفار کی گواہی مسلمانوں کے خلاف قبول نہیں کی جاتی لہٰذا ان کی گواہی قبول نہ ہوگی اور دوسرے اور تیسرے قول کی بناء پر ان کی شہادت میں جھوٹ بولنے کا شبہ ہے اس طور پر کہ وہ اپنے گروہ کے لوگوں کے حق میں گواہی دینا واجب سمجھتے ہیں خواہ ان کے گروہ کے لوگوں کا دعویٰ سچا ہو یا جھوٹا ہو یا جو ان کے پاس قسم کھائے اس کے لئے گواہی دینا جائز سمجھتے ہیں خواہ وہ اپنی قسم میں جھوٹا ہو یا سچا ہو۔ بہرحال یہ لوگ اپنی شہادت میں متہم بالکذب ہیں اور متہم بالکذب کی گواہی قبول نہیں کی جاتی لہٰذا ان کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

## ذمی کی ذمی کے حق میں گواہی معتبر ہے، اقوال فقہاء

**قال و تقبل شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض وان اختلفت مللهم وقال مالك والشافعي لا تقبل لانه فاسق قال الله تعالى ﴿والكافرون هم الفاسقون﴾ فيجب التوقف في خبره ولهذا لا تقبل شهادته على المسلم فصار كالمرتد ولنا ان النبي عليه السلام اجاز شهادة النصارى بعضهم على بعض ولانه من اهل الولاية على نفسه وعلى اولاده الصغار فيكون من اهل الشهادة على جنسه والفسق من حيث الاعتقاد غير مانع لانه يجتنب ما يعتقده محرم دينه والكذب محظور الاديان كلها بخلاف المرتد لانه لا ولاية له وبخلاف شهادة الذمي على المسلم لانه لا ولاية له بالاضافة اليه ولانه يتقول عليه لانه يغيظه قهره اياه وملل الكفر وان اختلفت فلا قهر فلا يحملهم الغيظ على التقول**

ترجمہ ...... اور ذمیوں کی گواہی آپس میں ایک دوسرے کے خلاف قبول کی جائے گی اگرچہ ان کے ادیان جدا جدا ہوں اور امام مالک اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ذمیوں کی باہم گواہی قبول نہ ہوگی کیوں کہ وہ فاسق ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کافر ہی فاسق ہے۔ پس اس کی خبر میں توقف کرنا واجب ہے اسی وجہ سے اس کی شہادت مسلمانوں کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ لہٰذا وہ مرتد کے مانند ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے نصرانیوں کی گواہی ایک کی دوسرے کے خلاف جائز قرار دی ہے اور اس لئے کہ ذمی اپنی ذات پر اور اپنی اولاد صغار پر ولایت رکھتا ہے پس اس کو اپنی جنس پر شہادت کی ولایت بھی ہوگی۔ اور فسق من حیث الاعتقاد مانع شہادت نہیں ہے کیوں کہ جس چیز کو وہ اپنے دین میں حرام سمجھتا ہے اس سے پرہیز کرے گا اور جھوٹ بولنا تمام ادیان میں حرام ہے۔ برخلاف مرتد کے اس لئے کہ اس کے واسطے کوئی ولایت نہیں ہے اور برخلاف مسلمان پر ذمی کے گواہی دینے کے کیوں کہ ذمی کو مسلمان کی طرف نسبت کرتے ہوئے کوئی ولایت نہیں ہے اور اس لئے کہ ذمی مسلمان پر بہتان باندھے گا کیوں کہ مسلمان کا اس کو مقہور اور مغلوب کرنا اس کو غیظ میں مبتلا کرتا ہے اور کفر کی ملتیں اگرچہ مختلف ہیں لیکن کسی نے کسی کو مقہور نہیں کیا ہے۔ پس ان کو غصہ، بہتان باندھنے پر آمادہ نہ کرے گا۔

تشریح ...... ذمی وہ غیر مسلم ہے جو امیر المومنین سے اجازت لیکر دارالاسلام میں رہتا ہو صاحب قدوری نے فرمایا کہ ذمیوں میں سے بعض کی شہادت بعض کے خلاف قبول کر لیجائے گی یعنی اگر ایک ذمی دوسرے ذمی کے خلاف گواہی دے تو اس کی گواہی مقبول ہوگی اگرچہ ان کے ادیان مختلف ہوں مثلاً یہودی کا نصرانی کے خلاف اور نصرانی کا یہودی کے خلاف گواہی دینا جائز ہے امام مالک اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ذمیوں کی گواہی آپس میں ایک دوسرے کے خلاف مطلقاً قبول نہ ہوگی خواہ ان کی ملتیں متفق ہوں یا مختلف ہوں۔ ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا کہ اگر شاہد اور مشہود علیہ دونوں کا دین ایک ہو تو گواہی قبول کر لی جائے گی ورنہ نہیں۔

ابن ابی لیلیٰ کی دلیل ...... یہ حدیث ہے لا شھادۃ لاھل ملۃ علی اھل ملۃ اخری الا المسلمین فشھادۃ متھم مقبولۃ علی اھل الملل یعنی ایک ملت کے ماننے والے کی شہادت دوسری ملت کے ماننے والے کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ مگر مسلمان کہ ان کی شہادت تمام ادیان والوں کے خلاف مقبول ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ کافر فاسق ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے والکافرون ھم الظالمون کافر ہی ظالم ہیں اور ظالم فاسق ہوتا ہے۔ لہٰذا کافر فاسق ہوا۔ اور فاسق کی خبر فوراً قبول نہیں کی جاتی، بلکہ اس میں توقف کرنا واجب ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ان جاء کم فاسق بنبإ فتبینوا اگر کوئی فاسق تمہارے پاس خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کر لو۔ یعنی فوراً قبول نہ کرو بلکہ توقف کرو۔ خلاصہ یہ کہ فاسق کی خبر اور شہادت قبول نہیں ہوتی اور کافر بھی چونکہ فاسق ہے لہٰذا اس کی شہادت بھی قبول نہ ہوگی۔ اسی فاسق ہونے کی وجہ سے کافر کی شہادت مسلمان کے خلاف قبول نہیں ہوتی پس کافر مرتد کے مانند ہو گیا۔ یعنی جس طرح مرتد کی گواہی مرتد اور غیر مرتد کے حق میں اور ان کے خلاف قبول نہیں ہوتی۔ اسی طرح کافر کی گواہی کافر اور غیر کافر دونوں کے حق میں قبول ہوگی نہ دونوں کے خلاف قبول ہوگی۔ ہدایہ کے اکثر نسخوں میں والکافرون ھُم الفاسقون ہے حالانکہ قرآن پاک میں والکافرون ھُم الظالمون ہے۔ اس کی تصحیح کرتے ہوئے صاحب فتح القدیر نے فرمایا ہے کہ نہایہ میں یہ عبارت اس طرح ہے للکافرین ھم الفاسقون یعنی اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے فرمایا ہے کہ وہ فاسق ہیں اور فاسق اس

لئے ہیں کہ قرآن میں کفار کو ظالم کہا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایاو الکافرون ھم الظالمون اور ظالم فاسق ہوتا ہے۔ لہٰذا کافر بھی فاسق ہوگا۔

**ہماری دلیل** ...... یہ حدیث ہے ان النبی ﷺ اجاز شھادۃ النصاری بعضھم علیٰ بعض یعنی رسول اللہ ﷺ نے نصاریٰ کی شہادت بعض کی بعض کے خلاف جائز قرار دی ہے احناف کی طرف سے بیان کردہ اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں ہے۔ کیونکہ دعویٰ یہ ہے کہ ذمیوں میں بعض کی شہادت بعض کے خلاف جائز ہے اگر چہ انکی ملتیں مختلف ہوں اور دلیل میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے اس میں شاہد اور مشہود علیہ دونوں کی ملت ایک ہے یعنی نصرانیت، اگر صاحب ہدایہ نصاریٰ کی جگہ اہل الکتاب کا لفظ ذکر کرتے اور یوں فرماتے ان النبی ﷺ اجاز شھادۃ اھل الکتاب تو دلیل دعویٰ کے موافق ہو جاتا۔ ابن ماجہ میں جابر بن عبداللہ کے طریق سے یہ حدیث مذکورہ الفاظ سے موجود بھی ہے چنانچہ جابر بن عبداللہ سے روایت ہے ان النبی ﷺ اجاز شھادۃ اھل الکتاب بعضھم علیٰ بعض۔

**احناف کی دوسری دلیل** ...... یہ ہے کہ کافر کو اپنی ذات پر بھی ولایت حاصل ہے اور اپنی نابالغ اولاد پر بھی اور جس شخص کو ولایت حاصل ہوتی ہے وہ شہادت کا بھی اہل ہوتا ہے لہٰذا کافر، شہادت کا اہل ہوگا۔ البتہ کافر کی گواہی اس کی جنس (کافر) کے خلاف تو قبول کر لی جائے گی لیکن اس کی جنس کے علاوہ (مسلمانوں) کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا یعنی ہرگز نہ دے گا اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ کی راہ اور مسلمانوں کے خلاف گواہی دینے میں چونکہ کفار کا غلبہ ہے اس لئے مسلمانوں کے خلاف کفار کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور رہا امام شافعی اور امام مالک کا یہ کہنا کہ کافر، فاسق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کافر کا فسق اعتقادی ہے اور سابق میں گزر چکا ہے کہ فسق اعتقادی مانع شہادت نہیں ہوتا۔ لہٰذا کافر کا فسق اعتقادی مانعِ شہادت نہ ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان جس چیز کو اپنے دین میں حرام سمجھتا ہے اس سے پرہیز کرتا ہے اور جھوٹ تمام ادیان میں ممنوع اور حرام ہے لہٰذا کافر بھی جھوٹ کے ممنوع ہونے کی وجہ سے اس سے پرہیز کرے گا۔ اور کافر جب جھوٹ سے پرہیز اور اجتناب کرے گا تو وہ جھوٹ کے ساتھ متہم بھی نہ ہوگا۔ اور جب کافر جھوٹ کے ساتھ متہم نہیں ہے تو اس کی گواہی بھی قبول ہو جائے گی۔

**بخلاف المرتد** ...... الخ سے امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب ہے۔

**جواب کا حاصل یہ ہے کہ** ...... مرتد کو نہ اپنی ذات پر ولایت ہوتی ہے اور نہ اپنی اولاد صغار پر۔ پس جب مرتد کو نہ اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے اور نہ اپنی اولاد پر تو کسی دوسرے پر کس طرح ولایت حاصل ہوگی اور جب مرتد کو بالکل ولایت حاصل نہیں ہے تو اس کو شہادت کا بھی حق حاصل نہ ہوگا۔ کیونکہ شہادت کا حق اُسی کو حاصل ہوتا ہے جس کو ولایت کا حق حاصل ہے۔

**بخلاف شھادۃ الذمی علی المسلم** ...... الخ سے امام شافعیؒ کے دوسرے قیاس کا جواب ہے۔

**جواب کا حاصل یہ ہے کہ** ...... مسلمان کے خلاف ذمی کی شہادت قبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ذمی کو مسلمان پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد لن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا اس پر شاہد ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ذمی

مسلمان پر بہتان باندھے گا۔ کیونکہ مسلمان کا اس کو مقہور اور زیر نگیں بنا کر رکھنا اس کو غیظ وغضب میں مبتلا رکھے گا۔ پس ذمی اپنے غیظ و دور کرنے کے لئے مسلمان پر بہتان باندھ سکتا ہے اور اس احتمال کی صورت میں شہادت قبول ہونے کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ اور کفر کی ملتیں اگر چہ مختلف ہیں لیکن دارالاسلام میں ایک مذہب کا کافر دوسرے مذہب کے کافر کو چونکہ مقہور اور مغلوب نہیں کر سکتا اس لئے ان کے اندر آپس میں کوئی غیظ بھی نہ ہوگا اور جب آپس میں غیظ وغصہ نہیں ہے تو ایک دوسرے پر بہتان بھی نہ باندھے گا اور جب باہم بہتان تراشی کا احتمال ختم ہو گیا تو ان کی آپس میں ایک دوسرے کے خلاف گواہی بھی قبول ہو جائے گی۔

ابن ابی لیلیٰ کی پیش کردہ حدیث لا شهادة لاهل ملة على اهل ملة اخرىٰ ..... الحدیث — حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث باری تعالیٰ کے قول والذين كفروا اولياء بعض کے مخالف ہے کیونکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کفار آپس میں ایک دوسرے کے ولی ہیں اور ان کو آپس میں ولایت کا حق حاصل ہے اور حدیث سے اس کی نفی ہوتی ہے پس کتاب اللہ کے مقابلہ میں حدیث متروک ہو جائے گی۔

## حربی کی ذمی کے حق میں گواہی معتبر نہیں

**قال ولا تقبل شهادة الحربي على الذمي اراد به والله اعلم المستامن لانه لا ولاية له عليه لان الذمي من اهل دارنا وهو اعلى حالا منه**

---

ترجمہ ..... اور ذمی کے خلاف حربی کی گواہی قبول نہ ہوگی واللہ اعلم اس سے مراد وہ حربی ہے جو امان لے کر دارالاسلام میں آیا ہو۔ اس لئے کہ حربی کو ذمی پر کوئی ولایت نہیں ہے۔ کیونکہ ذمی ہمارے دار کا رہنے والا ہے اور وہ حربی سے اچھی حالت میں ہے۔

تشریح ..... صاحب قدوری نے فرمایا کہ حربی کی شہادت ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ حربی سے مراد وہ حربی ہے جو امان لے کر دارالاسلام میں آیا ہو یعنی حربی مستامن کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی۔

دلیل یہ ہے ..... کہ حربی مستامن کو ذمی پر کوئی ولایت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ حربی مستامن دارالحرب کا باشندہ ہے اور ذمی دارالاسلام کا رہنے والا ہے۔ اور حکما دارین کا اختلاف ولایت کو منقطع کر دیتا ہے۔ یعنی دارالحرب اور دارالاسلام میں سے ایک دار کے رہنے والے کو دوسرے دار کے رہنے والے پر ولایت کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ پس جب حربی مستامن کو ذمی پر ولایت کا حق حاصل نہیں ہے تو حربی مستامن کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ شہادت کا اہل وہی ہوتا ہے جو اہل ولایت میں سے ہو۔

دوسری وجہ ..... یہ ہے کہ ذمی کی حالت حربی مستامن سے بدرجہا بہتر ہے یعنی ذمی اہل اسلام سے زیادہ قریب ہے۔ اور ذمی اہل اسلام سے زیادہ قریب اس لئے ہے کہ ذمی نے اسلام کا خلیفہ یعنی جزیہ قبول کر لیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ مسلمان کی طرح ذمی کا خون محفوظ ہو گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کو ناحق عمداً قتل کر دیا تو مسلمان کو قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اور اگر مسلمان کسی حربی مستامن کو قتل کر ڈالے تو اس کے قصاص میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جاتا۔ بہر حال ذمی کی حالت، حربی مستامن سے بہت بہتر ہے اور اسلام سے قریب ہونے میں اعلیٰ حال والے کے خلاف ادنیٰ حال والے کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ لہٰذا ذمی کے خلاف حربی مُستامن کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

**فوائد**...... صاحب ہدایہ نے حربی سے حربی مستامن اس لئے مراد لیا ہے کہ حربی غیر مستامن کی گواہی ناممکن ہے کیونکہ شہادت کے لئے قاضی کی مجلس ضروری ہے اور قضاء کے لئے دارالاسلام میں مصر اور شہر کا ہونا شرط ہے پس حربی غیر مستامن جو دارالحرب میں مقیم ہے وہ اس شرط کو کس طرح پورا کر سکتا ہے۔ اور اگر حربی دارالاسلام میں بغیر امان کے داخل ہو کر مجلس قضاء میں حاضر ہو گیا تو اس کو چونکہ قہراً اور غلبۃً پکڑا جائے گا اس لئے وہ غلام ہوگا اور غلام کی گواہی نہ کسی کے حق میں قبول کی جاتی ہے اور نہ کسی کے خلاف قبول کی جاتی ہے۔

## ذمی کی گواہی حربی کے حق میں قابلِ قبول ہے

**و تقبل شهادة الذمى عليه كشهادة المسلم عليه وعلى الذمى وتقبل شهادة المستامنين بعضهم على بعض اذا كانوا من اهل دار واحدة وان كانوا من دارين كالروم والترک لا تقبل لان اختلاف الدارين يقطع الولاية ولهذا يمنع التوارث بخلاف الذمى لانه من اهل دارنا ولا كذالک المستامن**

ترجمہ...... اور ذمی کی شہادت حربی کے خلاف قبول کی جائے گی۔ جیسا کہ مسلمان کی شہادت حربی اور ذمی کے خلاف قبول کی جاتی ہے۔ اور جو حربی امان لے کر آئیں ان میں بعض کی گواہی بعض کے خلاف قبول ہوگی بشرطیکہ دونوں ایک ملک کے ہوں اور اگر دونوں مختلف ملک کے ہوں جیسے روم اور ترک تو قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اختلاف دارین ولایت کو منقطع کر دیتا ہے اس لئے باہمی میراث ممنوع ہے۔ برخلاف ذمی کے کہ وہ دارالاسلام میں سے ہے۔ اور مستامن ایسا نہیں ہے۔

تشریح...... صاحبِ قدوری نے کہا کہ ذمی کی شہادت حربی کے خلاف قبول کی جائے گی کیونکہ اسلام سے قریب تر ہونے کی وجہ سے ذمی کا حال اعلیٰ ہے اور حربی کا حال ادنیٰ ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اعلیٰ حال والے کی گواہی ادنیٰ حال والے کے خلاف قبول کی جاتی ہے۔ لہٰذا ذمی کی گواہی حربی کے خلاف قبول کی جائے گی۔ جیسے مسلمان کی شہادت حربی مستامن اور ذمی کے خلاف اسی نکتہ کی وجہ سے قبول کی جاتی ہے۔ اور اگر چند حربی امان لے کر دارالاسلام میں رہتے ہوں تو ان کی آپس میں ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول کر لی جائے گی بشرطیکہ شاہد اور مشہود علیہ ایک ہی ملک کے باشندے ہوں یعنی دونوں ایک ہی بادشاہ کی رعیت میں ہوں اور اگر دونوں مستامن حربیوں کے ملک علیحدہ ہوں مثلاً ایک روم کا باشندہ ہو اور دوسرا ترک کا باشندہ ہو تو ان کی گواہی ایک دوسرے کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ملکوں کا اختلاف ولایت کو ختم کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اختلاف دارین کی وجہ سے باہمی میراث ممنوع ہے۔ یعنی اگر وارث ایک ملک کا باشندہ ہو اور مُورث دوسرے ملک کا باشندہ ہو تو ان میں میراث جاری نہیں ہوگی۔

بخلاف الذمی...... الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال...... یہ ہے کہ جب اختلاف دارین ولایت کو قطع کر دیتا ہے تو ذمی کی گواہی مستامن حربی کے خلاف قبول نہ ہونی چاہئے تھی۔ اس لئے کہ ذمی دارالاسلام میں رہتا ہے اور حربی دارالحرب میں رہتا ہے اور یہی اختلاف دارین ہے۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ ذمی چونکہ دارالاسلام میں رہتا ہے۔ اس لئے دارالاسلام کی شرافت کی وجہ سے ذمی کے لئے ولایت عامہ ثابت ہوگی۔ جیسا کہ مسلمان کے لئے ولایت عامہ ثابت ہے اور اسی ولایت عامہ کی وجہ سے مسلمان کی گواہی حربی اور ذمی دونوں کے خلاف قبول ہوتی ہے۔ پس اسی طرح ذمی کے واسطے ولایت عامہ ثابت ہونے کی وجہ سے ذمی کی گواہی حربی کے

خلاف قبول کی جائے گی۔

سوال...... لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ جب ذمی کو دار الاسلام کی شرافت کی وجہ سے ولایت عامہ حاصل ہے تو ذمی کی گواہی مسلمان کے خلاف بھی قبول ہونی چاہئے۔ حالانکہ ذمی کی گواہی مسلمان کے خلاف قبول نہیں کی جاتی۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ ذمی کی گواہی مسلمان کے خلاف بھی قبول کی جائے۔ لیکن اس قیاس کو نص لن یجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا کی وجہ سے ترک کر دیا گیا۔ اور حربی مستامن کے بارے میں چونکہ اس طرح کی کوئی نص موجود نہیں ہے۔ اس لئے حربی مستامن کے خلاف ذمی کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اور مستامن چونکہ دار الاسلام کا باشندہ نہیں ہے اس لئے اس کو ولایت عامہ حاصل نہ ہوگی۔ اور جب مستامن کو ولایت عامہ حاصل نہیں ہے تو اس کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ اہل ذمہ اگر مختلف ملکوں کے ہوں تو ان کی گواہی ایک دوسرے کے خلاف قبول کر لی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل ذمہ ذمی ہونے سے پہلے مختلف ملکوں کے تھے لیکن جب وہ ذمی بن کر دار الاسلام میں رہنے لگے تو سب دار الاسلام کے رہنے والے شمار ہوں گے۔ اور سب کا ملک دار الاسلام ہی شمار ہوگا۔ اور جب سب کا ملک دار الاسلام ہو گیا تو اختلاف دارین کہاں رہا۔

## جس کی حسنات سیئات پر غالب ہوں اور کبائر سے اجتناب کرے اس کی گواہی قابل قبول ہے

**وان كانت الحسنات اغلب من السيئات والرجل يجتنب الكبائر قبلت شهادته وان الَمّ بمعصية هذا هو الصحيح في حد العدالة المعتبرة اذ لابد له من توقي الكبائر كلها وبعد ذالک يعتبر الغالب كما ذكرنا فاما الالمام بمعصية لا ينقدح به العدالة المشروطة فلا يرد به الشهادة المشروعة لان في اعتبار اجتنابه الكل سد بابه وهو مفتوح احياءً للحقوق**

---

ترجمہ...... اور اگر (کسی شخص کی) نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں اور کبیرہ گناہوں سے پرہیز رکھتا ہو تو اس کی شہادت قبول ہوگی اگر چہ کسی صغیرہ گناہ کا ارتکاب کرلیا ہو عدالت معتبرہ کی تعریف میں یہی صحیح ہے۔ کیونکہ تمام کبیرہ گناہوں سے بچنا ضروری ہے اور اس کے بعد غالب کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ پس چونکہ صغیرہ گناہ کے مرتکب ہو جانے سے عدالت مشروط میں نقص نہیں آتا اس لئے اس کی وجہ سے شہادت مشروط کو رد نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ تمام صغیرہ گناہوں سے بچنے کا اعتبار کرنے میں شہادت کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ حالانکہ حقوق کو زندہ کرنے کے لئے یہ دروازہ کھلا ہوا ہے۔

تشریح...... صاحب قدوری نے کہا کہ شہادت میں جو عدالت شرعاً معتبر ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ گواہ ایسا آدمی ہو جو فرائض کو ترک نہ کرتا ہو۔ اور کبائر اور اصرار علی الصغیرہ سے پرہیز رکھتا ہو۔ اور اس کی نیکیاں اس کی چھوٹی چھوٹی برائیوں پر غالب ہوں۔ حاصل یہ کہ کبائر اور اصرار علی الصغیرہ سے بچنا تو نہایت ضروری ہے اس کے بعد غالب کا اعتبار ہوگا یعنی اگر نیکیاں اس کی برائیوں سے زیادہ ہوں تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اگر چہ اس نے کسی صغیرہ گناہ کا ارتکاب کرلیا ہو۔ کیونکہ گناہ صغیرہ کے ارتکاب سے اس عدالت میں کوئی نقصان واقع نہیں ہوتا جو عدالت شہادت میں شرط ہے۔ اور جب گناہ صغیرہ کے ارتکاب سے عدالت میں نقصان واقع نہیں ہوتا تو اس کی وجہ سے

شہادت مشروط یا ساقط نہ ہوگی۔ اور گناہ صغیرہ کے ارتکاب سے نقصان اس لئے واقع نہیں ہوتا کہ اگر عدالت کے لئے تمام صغیرہ گناہوں سے بچنے کو ضروری قرار دیا جائے تو شہادت کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ حالانکہ لوگوں کے حقوق کو زندہ کرنے کے لئے شہادت کا دروازہ کھلا ہوا ہے کیونکہ انبیاء کے بعد کوئی ایسا شخص نہیں ہے جس سے کسی نہ کسی صغیرہ کا ارتکاب نہ ہوتا ہو۔ پس جب یہ بات ہے اور شہادت کا دروازہ بھی کھلا ہوا ہے تو شہادت کے لئے تمام صغائر سے بچنا ضروری ہوگا۔

## غیر مختون کی گواہی کا حکم

**قال وتقبل شهادة الاقلف لانه لا يخل بالعدالة الا اذا تركه استخفافا بالدين لانه لم يبق بهٰذا الصنيع عدلا**

ترجمہ...... اور غیر مختون کی شہادت مقبول ہو سکتی ہے کیونکہ یہ اس کی عدالت میں مخل نہیں ہے مگر جب اس نے اس کو دین میں حقیر سمجھ کر چھوڑا ہو کیونکہ وہ اس حرکت سے عادل نہیں رہے گا۔

تشریح...... اَقلَف غیر مختون، بے ختنہ، ختنہ ہمارے نزدیک سنت ہے اور اس کے قائل امام مالکؒ ہیں۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک واجب ہے۔ ختنہ کے لئے امام ابوحنیفہؒ نے کوئی وقت مقرر نہیں فرمایا ہے۔ البتہ متاخرین نے سات سال سے دس سال تک کا وقت مقرر کیا ہے۔ اور بعض نے ولادت کے ساتویں دن یا ساتویں دن کے بعد کو متعین کیا ہے۔ کیونکہ حسنین کی ختنہ ولادت سے ساتویں دن ہوئی یا ساتویں دن کے بعد ہوئی اور بعض نے کہا کہ بچہ جب دسویں سال میں ہو تو اس کی ختنہ کی جائے گی۔

بہر حال صاحب قدوری رقم طراز ہیں کہ غیر مختون کی گواہی قبول کی جائے گی اس لئے کہ ختنہ ہمارے نزدیک سنت ہے اور ترکِ سنت عدالت میں مخل نہیں ہوتی۔ لہٰذا ختنہ کا نہ ہونا اس کی عدالت میں مخل نہ ہوگا اور جب غیر مختون ہونا اس کی عدالت میں مخل نہیں ہے تو اس کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ ہاں اگر سنت سے اعراض کر کے دین کو حقیر سمجھ کر اس نے ختنہ کو ترک کیا ہے تو یقیناً اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ وہ اس حرکت سے عادل کیا مسلمان بھی باقی نہ رہا۔ اور جب عادل نہ رہا بلکہ مسلمان ہی نہ رہا تو اس کی گواہی کس طرح قبول ہو سکتی ہے لیکن اگر کسی عذر کی وجہ سے ختنہ کو ترک کیا ہو تو اس کی گواہی قبول ہوگی۔

## خصی کی گواہی قبول ہے

**قال والخصى فان عمر رضى الله عنه قبل شهادة علقمة الخصى ولانه قُطع عضو منه ظلما فصار كما اذا قطعت يده**

ترجمہ...... اور خصی کی گواہی قبول ہے۔ اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے علقمہ خصی کی گواہی قبول کی ہے اور اس لئے کہ خصی کا ایک عضو ظلماً کاٹا گیا ہے پس ایسا ہو گیا جیسا کہ ہاتھ کاٹا گیا ہے۔

تشریح...... خصی وہ شخص ہے جس کے خصیتین نکال دیئے گئے ہوں۔ صاحب قدوری نے کہا کہ خصی کی گواہی قبول کی جاتی ہے۔

اور دلیل یہ ہے کہ...... حضرت عمرؓ نے قدامہ بن مظعون کے خلاف شراب پینے کے سلسلے میں علقمہ خصی کی گواہی قبول کی ہے۔ قدامہ بن مظعون صحابی ہیں غزوۂ بدر اور دیگر تمام غزوات میں شرکت کی ہے۔ عبداللہ بن عمرؓ اور حفصہ بنت عمر کے ماموں ہیں۔ حضرت عمرؓ

نے ان کو بحرین کا عامل مقرر فرمایا تھا مگر پھر معزول فرمادیا تھا۔ مختصر واقعہ یہ ہے کہ عبدالقیس بن البحرین کے سردار جارود نے قدامہ بن مظعون کے خلاف گواہی دی کہ یہ شراب پیتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کیا تیرے ساتھ کوئی دوسرا گواہ ہے۔ علقمہ خصی نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اس کو شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ نے اپنے بہنوئی قدامہ کو کوڑے لگوائے اوران کو معزول کردیا۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ خصی کا عضو (خصیتین) ظلماً کاٹا گیا ہے۔ پس ایسا ہوگیا جیسے کسی کا ہاتھ کاٹا گیا ہو۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ اگر کسی کے تمام اعضاء ظلماً کاٹ دیئے گئے ہوں تو اس سے اس کی عدالت ساقط نہیں ہوتی اور جب عدالت ساقط نہیں ہوئی تو اس کی گواہی بھی قبول کرلی جائے گی۔ ہاں اگر کسی نے برضاء ورغبت اپنا خصیہ نکال ڈالا ہو تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

## ولدالزنا کی گواہی کا حکم

**قال وولد الزناء لان فسق الابوين لا يوجب فسق الولد ككفرهما وهو مسلم وقال مالك لا تقبل في الزناء لانه يجب ان يكون غيره كمثله فيتهم قلنا العدل لا يختار ذالك ولا يستحبه والكلام في العدل**

ترجمہ...... اور ولدالزنا کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ اس لئے کہ والدین کا فسق اولاد کے فسق کو واجب نہیں کرتا ہے۔ جیسے والدین کا کفر حالانکہ ولد مسلمان ہے اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ زنا کے مقدمہ میں ولدالزنا کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ اس بات کو پسند کرے گا کہ اس کے علاوہ بھی اس کے مثل ہو تو وہ متہم ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ عادل آدمی جھوٹی گواہی اختیار نہیں کرے گا اور نہ اس کو پسند کرے گا۔ اور گفتگو عادل میں ہے۔

تشریح...... صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ ولدالزنا کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ زنا کا ارتکاب کرنے سے والدین فاسق ہوئے ہیں اور والدین کا فاسق ہونا ان کے کافر ہونے سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اور والدین کا کافر ہونا مسلمان بیٹے کی شہادت سے مانع ہے۔ یعنی والدین کے کافر ہونے کے باوجود مسلمان بیٹے کی شہادت قبول کی جاتی ہے۔ پس والدین کے فاسق ہونے کی صورت میں بیٹے کی شہادت بدرجہ اولیٰ قبول ہوگی۔ اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی سے بھی ہوتی ہے۔ کیونکہ آیت کی روشنی میں والدین کا گناہ اولاد کے سر نہیں تھوپا جاسکتا ہے۔ حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ ولدالزنا کی گواہی زنا کے مقدمہ میں قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ وہ اس بات کو پسند کرے گا کہ دوسرا بھی اس کے مثل ہو۔ جیسا کہ مثل مشہور ہے کہ گبڑا یہ چاہتا ہے کہ ساری دنیا مجھ جیسی ہوجائے۔ اور جب وہ اس بات کو پسند کرے گا تو وہ زنا کے مقدمہ میں اپنی گواہی میں متہم ہوگا اور متہم کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس کی گواہی زنا کے مقدمہ میں قبول نہ ہوگی۔

ہماری طرف سے جواب...... یہ ہے کہ ہمارا کلام اس صورت میں ہے جب ولدالزنا عادل ہو اور عادل آدمی محض اس وجہ سے کہ دوسرا آدمی بھی مجھ جیسا ہوجائے، جھوٹی گواہی اختیار نہیں کرے گا اور نہ دوسرے کی نسبت ایسا پسند کرے گا۔ اور جب یہ بات ہے تو ولدالزناء اپنی گواہی میں متہم نہ ہوگا اور جب ولدالزنا اپنی گواہی میں متہم نہیں ہے تو اس کی گواہی قبول کرنے میں کیا مضائقہ ہے۔

## خنثیٰ کی گواہی کا حکم

**قال وشهادة الخنثى جائزة لانه رجل اوامرأة وشهادة الجنسين مقبولة بالنص**

ترجمہ...... اور خنثیٰ کی گواہی جائز ہے کیونکہ وہ مرد ہے یا عورت ہے اور نص کی رو سے دونوں کی گواہی مقبول ہے۔
تشریح...... خنثیٰ وہ ہے جس کے اندر مرد و عورت دونوں کی علامت پیدائشی ہو۔ پس اگر خنثیٰ عادل ہو تو اس کی گواہی قبول ہوگی۔ کیونکہ یہ مرد ہوگا یا عورت ہوگی اور قرآن سے ثابت ہے کہ دونوں کی گواہی مقبول ہے چنانچہ ارشاد ہے واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان۔ احتیاط یہ ہے کہ خنثیٰ کے ساتھ ایک مرد اور ایک عورت گواہی دے۔ کیونکہ خنثیٰ اگر عورت ہوگی تو اس صورت میں ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہوں گی۔ اور اگر خنثیٰ مرد ہے تو اس صورت میں دو مرد گواہ ہوں گے اور عورت زائد ہوگی۔ اور یہ بھی مناسب ہے کہ حدود و قصاص میں خنثیٰ کی گواہی قبول نہ کی جائے کیونکہ خنثیٰ میں عورت ہونے کا بھی احتمال ہے حالانکہ حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔

## عمّال کی گواہی جائز ہے

**قال وشهادة العمّال جائزة والمراد عُمّال السلطان عند عامة المشائخ لان نفس العمل ليس بفسق الا اذا كانوا اعوانا على الظلم وقيل العامل اذا كان وجيها فى الناس ذا مروّة لا يجازف فى كلامه تقبل شهادته كما مرّ عن ابى يوسف فى الفاسق لانه لو جَاهته لا يُقدم على الكذب حفظا للمروة ولمهابته لا يستاجر على الشهادة الكاذبة**

ترجمہ...... اور عمال کی گواہی جائز ہے اور عامۃ المشائخ کے نزدیک سلطان کے عمال مراد ہیں۔ کیونکہ نفسِ عمل فسق نہیں ہے مگر جب یہ لوگ ظلم پر مددگار ہوں اور کہا گیا کہ عامل جب لوگوں میں وجیہ صاحب مروت ہو، اپنے کلام میں بے ہودہ گو نہ ہو، تو اس کی شہادت قبول ہوگی۔ جیسا کہ فاسق کے بارے میں ابو یوسفؒ سے گزر چکا ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ پر اقدام نہیں کرے گا تا کہ اس کی مروت محفوظ رہے اور اپنی ہیبت کی وجہ سے جھوٹی گواہی پر اجرت پر نہیں لیا جائے گا۔
تشریح...... صاحب قدوری نے کہا کہ عمال کی گواہی جائز ہے اور عمال سے سلطان کے وہ عمال مراد ہیں جو حقوقِ واجبہ وصول کرنے میں سلطان کی مدد کرتے ہیں۔ جیسے خراج اور سوائم کی زکوٰۃ وصول کرنے والے حضرات، کیونکہ خود عمل کوئی فسق نہیں۔ اور عامل ہونا فسق اس لئے نہیں کہ بڑے بڑے صحابہ عمال تھے۔ ہاں اگر عمال سلطان بادشاہ کے ظلم پر مددگار ہوں جیسے آج کل سلطان کے ظلم پر سلطان کی مدد کرتے ہیں تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ ظلم پر مدد کرنے کی وجہ سے ان کی عدالت ساقط ہوگئی ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ عامل اگر ظلم پر مددگار ہو مگر لوگوں میں باوجاہت اور بامروت ہو۔ اور بے تکی اور بے ہودہ باتیں نہ کرتا ہو تو اس کی گواہی بھی قبول کر لی جائے گی۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے فاسق کے سلسلہ میں گزر چکا ہے کہ فاسق اگر باوجاہت اور بامروت ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ کیونکہ ظلم پر مدد کرنے والا عامل اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ بولنے پر اقدام نہیں کرے گا تا کہ اس کی مروت محفوظ رہے اور اپنی ہیبت کی وجہ سے جھوٹی گواہی پر اجیر اور مزدور نہیں بنایا جا سکتا ہے۔ پس جب وجاہت اور ہیبت کی وجہ سے جھوٹ کی تہمت ختم ہوگئی تو گواہی

قبول کرنے میں کیا مضائقہ ہے۔

## دو مردوں نے گواہی دی کہ ان کے باپ نے فلاں شخص کو وصی مقرر کیا ہے اور وصی بھی اس کا مدعی ہے تو ان کی گواہی قابلِ قبول ہے

قال واذا شهد الرجلان ان اباهما اوصى الى فلان والوصي يدعي ذالك فهو جائز استحسانا وان انكر الوصي لم يجز وفي القياس لا يجوز وان ادعى وعلى هٰذا اذا شهد الموصٰى لهما بذالك او غريمان لهما على الميت دين او للميت عليهما دين وشهد الوصيان انه اوصى الى هٰذا الرجل معهما وجه القياس انها شهادة للشاهد لعود المنفعة اليه وجه الاستحسان للقاضي ولاية نصب الوصي اذا كان طالبا والموت معروفا فيكفي القاضي بهٰذه الشهادة مؤنة التعيين لا ان يثبت بها شيء فصار كالقرعة والوصيان اذا اقرا ان معهما ثالثا يملك القاضي نصب ثالث معهما لعجزهما عن التصرف باعترافهما بخلاف ما اذا انكر او لم يُعرف الموت لانه ليس له ولاية نصب الوصي فتكون الشهادة هي الموجبة وفي الغريمين للميت عليهما دين تقبل الشهادة وان لم يكن الموت معروفا لانهما يقران على انفسهما فيثبت الموت باعترافهما في حقهما

---

ترجمہ...... اور اگر دو مردوں نے گواہی دی کہ ان کے باپ نے فلاں شخص کو وصی مقرر کیا ہے اور وصی بھی اس کا مدعی ہے تو یہ استحساناً جائز ہے اور اگر وصی منکر ہو تو جائز نہیں ہے اور قیاس میں جائز نہیں اگر چہ مدعی ہو اور اسی پر اگر دو شخصوں نے جن کے واسطے وصیت کی گئی اس کی گواہی دی یا دو قرض خواہوں نے جن کا میت پر قرضہ ہے یا جن پر میت کا قرضہ ہے یا دو وصیوں نے یہ گواہی دی کہ میت نے اس شخص کو ہم دونوں کے ساتھ وصی بنایا ہے قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی خود گواہ کے واسطے ہے کیونکہ اس گواہی کی منفعت خود گواہ کو پہنچتی ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کا خود اختیار ہے جبکہ اس کا طالب ہو۔ اور موت معروف ہو۔ پس قاضی اس شہادت کی وجہ سے تعیین کی تکلیف سے کفایت کرے گا۔ یہ نہیں کہ اس گواہی کی وجہ سے کوئی چیز ثابت کی جائے گی۔ پس یہ قرعہ کے مانند ہو گیا۔ اور دونوں وصیوں نے جب یہ اقرار کرلیا کہ دونوں کے ساتھ ایک تیسرا وصی ہے تو قاضی ان دونوں کیساتھ ایک تیسرا وصی مقرر کرنے کا مالک ہوگا کیونکہ یہ دونوں اپنے اقرار کی وجہ سے تصرف کرنے سے عاجز ہیں۔ برخلاف اس کے جب وصی نے انکار کیا یا موت معروف نہ ہو اس لئے کہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کی ولایت نہیں ہے۔ پس یہی گواہی موجب ہوگی۔ اور دونوں قرضداروں کی صورت میں جن پر میت کا قرضہ ہے گواہی قبول ہو جائے گی اگر چہ موت معروف نہ ہو۔ کیونکہ یہ دونوں اپنی ذات پر قرضہ کا اقرار کرتے ہیں۔ پس ان دونوں کے حق میں ان دونوں کے اعتراف سے موت ثابت ہو جائیگی۔

تشریح...... اس عبارت میں پانچ مسئلے مذکور ہیں

۱۔ دو مردوں نے یہ گواہ دی کہ ہمارے مرحوم باپ نے حامد کو وصی مقرر کیا ہے اور وصی یعنی حامد بھی اس کا مدعی ہے۔

۲۔ دو شخصوں نے جن کے واسطے مال کی وصیت کی گئی ہے یہ گواہی دی کہ فلاں مرحوم نے حامد کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور حامد بھی اپنے وصی

ہونیکا مدعی ہے۔

۳۔ دو قرض خواہوں نے جن کا میت پر قرضہ ہے یہ گواہی دی کہ فلاں میت نے حامد کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور حامد بھی اس کا مدعی ہے۔

۴۔ دو قرضداروں نے جن پر میت کا قرضہ ہے یہ گواہی دی کہ فلاں میت نے حامد کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور حامد بھی اس کا مدعی ہے۔

۵۔ دو وصیوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں میت نے حامد کو ہمارے ساتھ اپنا وصی مقرر کیا ہے اور حامد بھی اس کا مدعی ہے۔

ان پانچوں مسئلوں کا حکم یہ ہے کہ شہادت قیاساً جائز نہیں ہے یہی قول امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے البتہ استحساناً جائز ہے اور اگر وصی یعنی حامد اپنے وصی ہونے کا منکر ہو تو یہ شہادت نہ قیاساً جائز ہے اور نہ استحساناً جائز ہے۔ وصی کے مدعی ہونے کی صورت میں قیاس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ پانچوں مسائل میں گواہی کا نفع خود گواہوں کو پہنچتا ہے اور ہر وہ گواہی جس کا نفع خود گواہ کو پہنچتا ہو قبول نہیں کی جاتی۔ لہٰذا مذکورہ مسائل میں گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

رہی یہ بات کہ مذکورہ مسائل میں گواہی کا نفع خود گواہ کو کس طرح پہنچتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں گواہوں یعنی دونوں وارثوں کا یہ فائدہ ہے کہ ان کو ایک کارگزار مل گیا جو ان کے حقوق کو زندہ کرے گا اور ان کو ان کا حق میراث دیگا۔ دوسرے اور تیسرے مسئلہ میں یہ فائدہ ہے کہ گواہ یعنی موصی لہما اور قرضخواہ، وصی کے ذریعہ اپنا مال وصیت اور مال دین وصول کریں گے۔ چوتھے مسئلہ میں یہ فائدہ ہے کہ گواہ یعنی قرضدار وصی کو قرضہ کا مال دے کر خود بری ہو جائیں گے اور پانچویں مسئلہ میں یہ فائدہ ہے کہ گواہوں یعنی دونوں وصیوں کو مال کے اندر تصرف کرنے اور دوسروں سے مطالبہ کرنے میں ایک مددگار مل جائے گا۔ بہرحال پانچوں صورتوں میں گواہوں کا کچھ نہ کچھ نفع ہے۔ اور جس گواہی میں گواہوں کا نفع شامل ہو وہ گواہی تہمت کہ وجہ سے قبول نہیں کی جاتی۔ لہٰذا مذکورہ صورتوں میں بھی مذکورہ گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

استحسان کی وجہ...... یہ ہے کہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کا خود اختیار ہے جب کہ وصی اپنے وصی ہونے پر راضی ہو۔ اور میت کا مرنا لوگوں میں معروف و مشہور ہو۔ یعنی اگر میت کا مرنا ثابت ہو جائے اور اس کا کوئی وصی نہ ہو یا میت کا وصی ہو لیکن اس نے اپنے عاجز ہونے کا دعویٰ کر دیا ہو تو دونوں صورتوں میں قاضی کے لئے وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے تاکہ لوگوں کے اموال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائیں ہاں قاضی پر یہ واجب ہے کہ وہ ایسے شخص کو وصی منتخب کرے جو امانتدار، دیانتدار، دیندار، ہوشیار اور کارگزار ہو پس مذکورہ مسائل میں حامد کا وصی ہونا گواہوں کی گواہی سے ثابت نہیں ہوا بلکہ اس کا وصی ہونا تو قاضی ہی کے حکم سے ثابت ہوا ہے۔ البتہ اس گواہی سے قاضی وصی کو دیانت و امانت کی شرط کے ساتھ متعین کرنے کی زحمت سے بچ گیا، یعنی قاضی کو وصی تلاش کرنے کی جو زحمت اٹھانا پڑتی اس گواہی کی وجہ سے اس محنت سے بچ گیا ہے۔ اس گواہی کی مثال ایسی ہے جیسے قرعہ کہ قرعہ سے کسی چیز کو ثابت نہیں کیا جاتا بلکہ دوسرے مقاصد کے لئے قرعہ ڈالا جاتا ہے۔ مثلاً قاضی نے کسی جگہ کا بٹوارہ کیا اور طے کیا کہ فلاں کو اتنا دیا جائے اور فلاں کو اتنا دیا جائے مگر یہ طے نہیں کیا کہ کس کو کس جانب دیا جائے بلکہ انہوں نے قرعہ سے خود یہ کام کر لیا تو قرعہ ڈالنے سے قاضی اس زحمت سے بچ گیا۔ اسی طرح قاضی کو میت کے واسطے وصی مقرر کرنا پڑتا تو غور کرنا پڑتا کہ اس کام کے لئے کون مناسب ہے اور کون مناسب نہیں ہے۔ پس قاضی نے حامد کو اپنے اختیار سے وصی مقرر کیا ہے اور مذکورہ گواہی سے اس کا وصی ہونا ثابت نہیں کیا ہے بلکہ گواہی سے صرف

تلاش کرنے کی زحمت سے بچ گیا ہے۔

حاصل یہ کہ یہ شہادت، درحقیقت شہادت نہیں ہے بلکہ وصی کا تعین کرنے میں قاضی کی مدد کرنا ہے اور جب یہ شہادت حقیقۃً شہادت نہیں ہے تو یہ کہنا کہ اس شہادت کا نفع گواہوں کو پہنچتا ہے، غلط ہے بلکہ یوں کہا جائے کہ قاضی کے وصی مقرر کرنے سے ان لوگوں کو نفع پہنچا ہے۔ خود ان کی گواہی چونکہ حقیقۃً گواہی نہیں ہے اس لئے ان کی اپنی ظاہری گواہی سے ان کو کوئی نفع نہیں پہنچا ہے۔

والوصیان اذا اقرّا الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال...... یہ ہے کہ پانچویں مسئلہ میں جب میت کے لئے پہلے دو وصی مقرر ہیں تو قاضی کو تیسرا وصی مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لہٰذا تیسرا وصی پہلے دو وصیوں کی شہادت سے مقرر ہوگا اور جب تیسرا وصی، پہلے دو وصیوں کی شہادت سے مقرر ہوا ہے اور اس شہادت میں دونوں وصیوں کا بھی نفع ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا تو یہ دونوں وصی اپنی شہادت میں متہم ہوں گے۔ اور متہم فی الشہادت کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہٰذا ان کی گواہی بھی قبول نہ ہونی چاہئے تھی۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں وصیوں نے جب یہ اقرار کیا کہ ہمارے ساتھ ایک تیسرا شخص بھی وصی ہے تو گویا ان دونوں نے اس بات کا اقرار کرلیا کہ ہم دونوں کام پورا کرنے سے عاجز ہیں۔ اور جب یہ دونوں کام پورا کرنے سے عاجز ہو گئے تو قاضی کے لئے یہ اختیار ہو گیا کہ وہ ان کے ساتھ ایک تیسرا وصی مقرر کرے پس یہ تیسرا وصی قاضی کے مقرر کرنے سے مقرر ہوا ہے نہ کہ دونوں وصیوں کی شہادت سے ان کی شہادت سے صرف یہ فائدہ ہوا ہے کہ قاضی وصی تلاش کرنے کی زحمت سے بچ گیا ہے۔ بہرحال تیسرا وصی جب قاضی کے مقرر کرنے سے مقرر ہوا ہے اور ان وصیوں کے مقرر کرنے سے مقرر نہیں ہوا تو ان کا اپنی شہادت میں متہم ہونے کا سوال بھی پیدا نہ ہوگا ہاں اگر وصی اپنے وصی ہونے کا منکر ہو یا میت کا مرنا لوگوں میں مشہور نہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں مذکورہ حضرات کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ وصی کے منکر ہونے کی صورت میں قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اس کو وصایہ قبول کرنے پر مجبور کرے اور موت میت مشہور نہ ہونیکی صورت میں بھی قاضی کو وصی مقرر کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ پس جب دونوں صورتوں میں قاضی کو وصی مقرر کرنے کی ولایت نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں مذکورہ گواہوں کی گواہی سے وصی ہونا ثابت ہوگا اور پہلے گزر چکا ہے کہ مذکورہ حضرات اپنی شہادت میں متہم ہیں اور متہم کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہٰذا ان دونوں صورتوں میں بھی ان کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ البتہ چوتھی صورت میں جب دو قرضداروں نے جن پر میت کا قرضہ ہے یہ گواہی دی کہ میت نے حامد کو اپنا وصی مقرر کیا ہے تو یہ گواہی قبول ہوگی اگرچہ میت کا مرنا لوگوں میں مشہور نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ دونوں حضرات اپنی ذات پر قرضہ کا اقرار کرتے ہیں۔ لہٰذا تہمت منتفی ہوگئی۔ کیونکہ اس اقرار میں ان کا نفع کم اور نقصان زیادہ ہے۔ اور جب نقصان زیادہ ہے تو یہ خود ان کی ذات کے خلاف شہادت ہوئی۔ اور انسان کی شہادت (اقرار) اپنی ذات کے خلاف مقبول ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کی شہادت بھی مقبول ہوگی۔ اور رہا میت کا مرنا تو وہ ان دونوں کے اقرار سے ثابت ہو جائے گا۔

## دومردوں نے اپنے غائب باپ کے بارے میں گواہی دی کہ اس نے فلاں شخص کو قرضہ وصول کرنے کا وکیل بنایا، وکیل نے دعویٰ کیا یا انکار کیا تو ان دونوں کی گواہی قبول نہیں

وان شهدا ان اباهما الغائب وكله بقبض ديونه بالكوفة فادعى الوكيل او انكر لم تقبل شهادتهما لان القاضي لا يملك نصب الوكيل عن الغاصب فلو ثبت انما يثبت بشهادتهما وهي غير موجبة لمكان التهمة

ترجمہ......اور اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ ان کے غائب باپ نے فلاں کو کوفہ میں اپنے قرضے وصول کرنے کا وکیل کیا ہے۔ پس وکیل نے دعویٰ کیا یا انکار کیا تو ان دونوں کی شہادت قبول نہ ہوگی کیونکہ غائب کی طرف سے قاضی کو وکیل مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ پس اگر وکالت ثابت ہو تو ان دونوں کی گواہی سے ثابت ہوگی۔ اور ان دونوں کی گواہی تہمت کی وجہ سے موجب نہیں ہے۔

تشریح......صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ ہمارے باپ نے جو غائب ہے فلاں شخص مثلاً خالد کو اس بات کا وکیل کیا ہے کہ وہ کوفہ میں اس کے قرضوں کو وصول کرے گا، تو ان کی یہ گواہی قبول نہ ہوگی وکیل خواہ اپنے وکیل ہونے کا مدعی ہو خواہ منکر ہو۔

دلیل......یہ ہے کہ قاضی کو کسی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ لہٰذا یہ وکالت قاضی کے حکم سے ثابت نہ ہوگی بلکہ ان گواہوں کی گواہی سے ثابت ہوگی۔ اور اس گواہی میں تہمت ہے بایں طور کہ بیٹوں نے اپنے باپ کے حق میں گواہی دی ہے اور تہمت کی وجہ سے گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہٰذا ان دونوں کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

## خالص جرح پر قاضی شہادت نہ سنے اور نہ فیصلہ دے

قال ولا يسمع القاضي الشهادة على جرح مجرد ولا يحكم بذالك لان الفسق مما لا يدخل تحت الحكم لان له الرفع بالتوبة فلا يتحقق الالزام ولان فيه هتك الستر والستر واجب والاشاعة حرام وانما يرخص ضـــرورة احياء الحقوق وذالك فيما يدخل تحت الحكم الا اذا شهدوا على اقرار المدعى بذالك لان الاقرار مما يدخل تحت الحكم

ترجمہ......خالص جرح پر قاضی شہادت نہ سنے گا اور نہ اس کے مطابق حکم دے گا۔ اس لئے کہ فسق ان چیزوں میں سے ہے جو حکم قضا کے تحت داخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ توبہ سے دور ہو جاتا ہے۔ تو الزام متحقق نہ ہوگا۔ اور اس وجہ سے کہ ایسا کرنے میں پردہ دری ہے حالانکہ چھپانا واجب ہے اور پھیلانا حرام ہے اور پردہ دری حقوق زندہ کرنے کی ضرورت سے جائز ہوتی ہے اور یہ ایسی چیز کے د[illegible] ں ہے جو حکم قضا کے تحت داخل ہوتا ہے لیکن اگر گواہوں نے گواہی دی اس بارے میں مدعی کے اقرار پر (تو قاضی حکم دے گا) اس لئے اقرار ان چیزوں میں سے ہے جو حکم قضا کے تحت داخل ہوتا ہے۔

تشریح......جرح بطعن کرنا، عیب لگانا، جرح کی دو قسمیں ہیں:-

۱۔ جرح مجرد ۲۔ جرح غیر مجرد

جرح مجرد وہ ہے جس کی وجہ سے نہ شریعت کا حق واجب ہوتا ہو اور نہ بندہ کا حق واجب ہوتا ہو اور جرح مجرد حاکم کے حکم کے تحت بھی داخل نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً مدعیٰ علیہ نے کہا کہ مدعی کے گواہ فاسق ہیں یا زانی ہیں یا شرابی ہیں یا سود خور ہیں۔ تو یہ مدعی کے گواہوں پر جرح مجرد ہے کیونکہ یہ کہنے سے حد واجب نہیں ہوتی۔ اب اگر مدعیٰ علیہ اس پر گواہ پیش کر دے تو یہ جرح مجرد پر گواہی ہے اور جس جرح کی وجہ سے شریعت یا بندہ کا حق واجب ہوتا ہو اس کو جرح غیر مجرد کہتے ہیں۔ اور جرح غیر مجرد حاکم کے حکم کے تحت داخل ہوتی ہے۔ مثلاً مدعیٰ علیہ نے کہا کہ مدعی کے گواہوں نے زنا کیا ہے یا چوری کی ہے، یا شراب پی ہے تو اس سے چونکہ شریعت کا حق یعنی حد واجب ہوتی ہے اس لئے یہ جرح غیر مجرد ہے اور اگر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ میں نے مدعی کے گواہوں سے ایک ہزار روپیہ کے عوض اس بات پر صلح کی ہے کہ وہ میرے خلاف گواہی نہ دیں اور میں ایک ہزار روپیہ ادا بھی کر چکا ہوں لیکن انہوں نے یہ شرط پوری نہیں کی اور میں اس جرح سے پہلے ہی سے اپنے ادا کئے ہوئے ایک ہزار روپیہ کو مانگ رہا ہوں تو اس سے چونکہ بندے کا حق یعنی گواہوں پر ایک ہزار روپیہ کا واپس کرنا واجب ہوتا ہے اور یہ قاضی کے حکم کے تحت بھی داخل ہوتا ہے اس لئے یہ بھی جرح غیر مجرد ہے اب اگر مدعیٰ علیہ کے گواہوں نے اس پر گواہی دیدی تو یہ جرح غیر مجرد پر گواہی ہوگی۔

اس تمہید کے بعد مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ مدعی نے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کئے مگر مدعیٰ علیہ نے ان گواہوں پر جرح مجرد کرتے ہوئے کہا کہ مدعی کے یہ گواہ فاسق ہیں یا زانی ہیں یا شرابی ہیں یا سود خور ہیں اور مدعیٰ علیہ نے اپنی اس جرح مجرد پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو قاضی اس جرح مجرد پر مدعیٰ علیہ کے گواہوں کی گواہی قبول نہ کریگا اور نہ اس جرح کے مطابق حکم دیگا۔

دلیل...... یہ ہے کہ قاضی شہادت اس لئے قبول کرتا ہے تا کہ اس شہادت کی بنیاد پر حکم دے جب حکم دینے کے واسطے شہادت قبول کی جاتی ہے تو ضروری ہے کہ مشہود بہ ایسی چیز ہو جو حاکم کے حکم کے تحت داخل [illegible] اور جرح مجرد جس کا حاصل مدعی کے گواہوں کو فاسق کہنا ہے وہ حاکم کے حکم کے تحت داخل نہیں ہوتا کیونکہ حاکم کا حکم مشہود بہ کا لازم کرنا ہے حالانکہ قاضی اور حاکم کی وسعت میں فسق کو لازم کرنا نہیں ہے کیوں کہ فسق ایسی چیز ہے جس کو توبہ کے ذریعہ دور کیا جا سکتا ہے۔ پس جب فسق کو توبہ کے ذریعہ دور کیا جا سکتا ہے تو فسق میں الزام کے معنی متحقق نہ ہوں گے اور جب اس میں الزام کے معنی متحقق نہیں ہوتے تو یہ حاکم کے حکم کے تحت بھی داخل نہ ہوگا اور جب فسق حکم حاکم کے تحت داخل نہیں ہوتا تو اس پر شہادت بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ شہادت اسی چیز پر قبول کی جاتی ہے جو چیز حاکم کے حکم کے تحت داخل ہو سکتی ہو۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کے گواہوں کا مدعی کے گواہوں کے فاسق ہونے یا زنا کار ہونے یا شراب نوش ہونے یا سود خور ہونے کی گواہی دینا یعنی جرح مجرد پر گواہی دینا خود مدعیٰ علیہ کے گواہوں کو فاسق کر دیتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لہٰذا مدعیٰ علیہ کے گواہوں کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ رہی یہ بات کہ مذکورہ گواہی سے مدعیٰ علیہ کے گواہ کیوں فاسق ہو جاتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس گواہی سے مسلمانوں یعنی مدعی کے گواہوں کی پردہ دری ہوگی اور ان کی بدکاری لوگوں میں مشتہر ہوگی حالانکہ برائیوں کو چھپانا واجب اور بلا ضرورت پھیلانا حرام ہے چنانچہ حق جل مجدہ کا ارشاد ہے ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین امنوا لھم عذاب الیم فی الدنیا والآخرة یعنی جو لوگ چاہتے ہیں کہ چرچا ہو بدکاری کا ایمان والوں میں ان کے لئے دنیا اور

آخرت میں دردناک عذاب ہے۔ ملاحظہ ہو باری تعالیٰ نے فاحشہ اور بدکار کے افشاء پر وعید شدید بیان فرمائی ہے اور وعید فعل حرام پر آتی ہے لہٰذا فاحشہ اور بدکاری کا پھیلانا فعل حرام ہوا اور فعل حرام کا مرتکب فاسق ہوتا ہے۔ لہٰذا بدکاری اور برائیوں کو پھیلانے والا فاسق ہوگا پس جب مدعیٰ علیہ کے گواہ نے قاضی کی بھری مجلس میں مدعی کے گواہوں کو زناکار، شراب نوش اور سودخور اور فاسق وفاجر کہا تو مدعیٰ علیہ کے گواہ اشاعتِ فاحشہ کی وجہ سے خود فاسق ہو گئے اور فاسق کی گواہی چونکہ قبول نہیں کی جاتی اس لئے مدعیٰ علیہ کے گواہوں کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ البتہ شریعت اور بندوں کے حقوق کو زندہ کرنے کی غرض سے اشاعت فاحشہ کی اجازت دی گئی ہے اور حقوق کو زندہ کرنا قاضی کے حکم کے تحت بھی داخل ہوتا ہے اس کی تفصیل جرح غیر مجرد کی تعریف کے تحت گزر چکی ہے۔ الا اذا شهدوا ـــــ الخ مستثنیٰ منقطع ہے اور اس کا تعلق لان الفسق مما لا يدخل تحت الحكم سے ہے حاصل یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کے گواہوں نے اگر مدعی کے گواہوں کے فاسق ہونے کی گواہی دی اور یہ کہا کہ یہ فاسق ہیں یعنی زنا یا شراب نوشی یا سودخوری کے عادی ہیں تو یہ گواہی قبول نہیں کی جاتی کیوں کہ فسق قاضی کے حکم کے تحت داخل نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اگر مدعیٰ علیہ کے گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی نے یہ اقرار کیا ہے کہ میرے گواہ فاسق ہیں تو قاضی اس گواہی کو قبول کریگا۔ اور اس کے مطابق حکم دیگا کیونکہ اقرار ایسی چیز ہے جو قاضی کے حکم کے تحت داخل ہوتی ہے۔

## مدعیٰ علیہ نے گواہ قائم کئے کہ مدعی کے گواہ کرایہ کے ہیں تو یہ بینہ قبول نہیں ہونگے

**قال ولو اقام المدعىٰ عليه البينة ان المدعى استاجر الشهود لم تقبل لانه شهادة على جرح مجرد والاستيجار وان كان امرا زائدا عليه فلا خصم فى اثباته لان المدعىٰ عليه فى ذالك اجنبى عنه حتى لو اقام المدعىٰ عليه البينة ان المدعى استاجر الشهود بعشرة دراهم ليؤدوا الشهادة واعطاهم العشرة من مال الذى كان فى يده تقبل لانه خصم فى ذالك ثم يثبت الجرح بناء عليه وكذا اذا اقامها على انى صالحت هؤلاء الشهود على كذا من المال ودفعته اليهم على ان لا يشهدوا على بهٰذا الباطل وقد شهدوا وطالبهم برد ذالك المـــــال ولهٰذا قلنا انه لو اقام البينة ان الشاهد عبد او محدود فى قذف او شارب خمر او قاذف او شريك المدعى تقبـــــل**

ترجمہ ...... اور اگر مدعیٰ علیہ نے اس بات پر بینہ پیش کیا کہ مدعی نے گواہوں کو اجرت پر لیا ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ جرح مجرد پر شہادت ہے اور اجرت پر لینا اگرچہ جرح مجرد پر ایک امر زائد ہے لیکن مدعیٰ علیہ اس کے ثابت کرنے میں خصم نہیں ہے۔ کیونکہ مدعیٰ علیہ اس بارے میں مدعی سے اجنبی ہے۔ حتیٰ کہ اگر مدعیٰ علیہ نے بینہ پیش کیا کہ مدعی نے دس درہم کے عوض گواہوں کو اس لئے اجرت پر لیا ہے تاکہ وہ گواہی ادا کریں اور ان گواہوں کو دس درہم اس مال میں سے دیئے ہیں جو مال مدعی کے قبضہ میں (میرا) موجود تھا تو مدعیٰ علیہ کا یہ بینہ قبول ہوگا۔ کیونکہ مدعیٰ علیہ اس بارے میں خصم ہو گیا ہے۔ پھر جرح اسی بنا پر ثابت ہوگی۔ اور اسی طرح اگر مدعیٰ علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ میں نے ان گواہوں سے اس قدر مال پر یہ صلح کی تھی کہ میرے خلاف اس باطل بات کی گواہی نہ دیں اور وہ مال میں ان کو دے بھی چکا حالانکہ وہ گواہی دے چکے۔ اور مدعیٰ علیہ نے ان سے اس مال کی واپسی کا مطالبہ کیا۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مدعیٰ علیہ نے بینہ پیش کیا کہ گواہ غلام ہے یا محدود فی القذف ہے یا شراب نوش ہے یا بہتان لگانے والا ہے یا مدعی کا

شریک ہے تو مدعیٰ علیہ کا یہ بینہ قبول ہوگا۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ مدعی نے اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے مجلس قاضی میں جن گواہوں کو پیش کیا ہے اگر مدعیٰ علیہ نے ان پر جرح کرتے ہوئے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ مدعی نے مذکورہ گواہ اجرت پر حاصل کئے ہیں تو مدعیٰ علیہ کا یہ بینہ قبول نہ ہوگا کیونکہ مدعیٰ علیہ کی طرف سے جرح مجرد پر شہادت پیش کرنا ہے۔ اور پہلے گزر چکا ہے کہ جرح مجرد پر شہادت قبول نہیں کی جاتی۔ لہٰذا مدعیٰ علیہ کی طرف سے پیش کردہ مذکورہ شہادت بھی قبول نہ ہوگی۔

والاستیجار و ان کان امرًا زائدًا علیہ...... سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال...... یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کا یہ کہنا کہ مدعی نے کرایہ کے گواہ پیش کئے ہیں یہ جرح مجرد نہیں ہے بلکہ اس میں ایک امر زائد کو ثابت کیا گیا ہے اور وہ امر زائد مدعی کا گواہوں کو کرایہ پر حاصل کرنا ہے اور امر کو ثابت کرنا مدعی کے حق کو ثابت کرنا ہے البتہ اس سے ضمناً جرح بھی ثابت ہو جاتی ہے اس طور پر کہ جب اس نے یہ کہا کہ یہ کرایہ کے گواہ ہیں تو گویا یہ کہا کہ یہ گواہ جھوٹے اور فاسق و فاجر ہیں۔ بہر حال جب مدعیٰ علیہ نے اصلاً مدعی کے حقِ استیجار کو ثابت کیا ہے اور جرح ضمناً ثابت ہوگئی ہے تو یہ جرح مجرد نہ رہی بلکہ جرح غیر مجرد ہوگئی کیونکہ جس جرح میں بندے کا حق ثابت ہوتا ہو وہ جرح غیر مجرد کہلاتی ہے۔ اور سابق میں گزر چکا ہے کہ جرح غیر مجرد پر جو شہادت پیش کی جاتی ہے اس کو قبول کیا جاتا ہے لہٰذا مدعیٰ علیہ کی اس شہادت کو بھی قبول کیا جانا چاہئے۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ گواہوں کو اجرت پر لینے کو ثابت کرنا اگر چہ جرح مجرد پر ایک امر زائد ہے لیکن مدعیٰ علیہ مدعی کے واسطے کسی حق کو ثابت کرنے میں چونکہ مدعی کی طرف سے کوئی نائب اور خصم نہیں ہے بلکہ اس بارے میں اس سے اجنبی ہے اور مدعیٰ علیہ کا اجرت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے مدعیٰ علیہ کا مدعی کے واسطے حقِ استیجار کو ثابت کرنا معتبر نہ ہوگا۔ اور جب مدعی کے واسطے حقِ استیجار کو ثابت کرنا معتبر نہ رہا تو محض جرح باقی رہی اور محض جرح اور جرح مجرد پر گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہٰذا مدعیٰ علیہ کی طرف سے پیش کردہ مذکورہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ ہاں اگر مدعیٰ علیہ نے اس بات پر گواہی پیش کی کہ مدعی نے دس درہم کے عوض گواہوں کو کرایہ پر لیا ہے تاکہ وہ گواہی دیں اور یہ دس درہم میرے مال سے دیئے ہیں جو مدعی کے قبضہ میں موجود تھا تو مدعیٰ علیہ کے یہ گواہ قبول ہوں گے اور قاضی اس کے مطابق حکم دے گا کیونکہ مدعیٰ علیہ نے جب یہ کہا کہ مدعی نے اجرت کی رقم یعنی دس درہم میرے مال میں سے دیئے ہیں تو مدعیٰ علیہ اس بارے میں مدعی کا خصم ہوگیا پھر جرح اس پر مبنی ہوکر ثابت ہوگی۔ یعنی مدعیٰ علیہ نے اصلاً تو یہ کہا ہے کہ اجرت کی رقم میرے مال سے دی گئی ہے مگر اس پر یہ بات بھی مبنی ہوگی کہ مدعی کے گواہ جھوٹے اور فاسق و فاجر ہیں اور یہ بہر حال مدعیٰ علیہ کی طرف سے جرح ہے مگر چونکہ اس جرح میں بندہ یعنی مدعیٰ علیہ کا حق بھی ثابت ہوتا ہے اس لیے یہ جرح مجرد نہ ہوگی بلکہ جرح مرکب اور غیر مجرد ہوگی اور جرح غیر مجرد پر گواہی قبول کی جاتی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ لہٰذا اس صورت میں بھی مدعیٰ علیہ کی طرف سے پیش کردہ گواہی قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر مدعیٰ علیہ نے اس بات پر بینہ پیش کیا کہ میں نے مدعی کے ان گواہوں سے اس قدر مال پر یہ صلح کی تھی کہ میرے خلاف اس غلط بات کی گواہی نہ دیں حالانکہ ان گواہوں نے میرے خلاف گواہی دی ہے اور میں ان کو وہ مال دے چکا ہوں۔ پس مدعیٰ علیہ نے ان گواہوں سے مطالبہ کیا کہ وہ میرا مال واپس کر دیں تو مدعیٰ علیہ کا بینہ قبول ہوگا۔ کیونکہ یہ جرح غیر مجرد ہے اور جرح غیر مجرد پر بینہ قبول ہوتا ہے۔ ہاں اگر مدعیٰ علیہ نے یہ نہ کہا ہو کہ میں ان کو مال ادا کر چکا ہوں تو یہ جرح

مجرد ہوگی اور اس پر بینہ قبول نہ ہوگا۔ چونکہ جرح مجرد پر شہادت قبول نہیں ہوتی اور جرح غیر مجرد پر قبول ہوتی ہے۔اس لئے صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر مدعیٰ علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ مدعی کے گواہ غلام ہیں یا محدود فی القذف ہیں یا شراب نوش ہیں یا بہتان تراش ہیں یا دعویٰ کے مال میں مدعی کے شریک ہیں تو مدعیٰ علیہ کا یہ بینہ قبول ہوگا۔ کیونکہ ان تمام صورتوں میں جرح غیر مجرد ہے۔اور جرح غیر مجرد پر بینہ قبول ہوتا ہے لہٰذا ان صورتوں میں بھی مدعیٰ علیہ کا بینہ قبول ہوگا ان صورتوں میں جرح غیر مجرد اس لئے ہے کہ جرح غیر مجرد اس کو کہتے ہیں جس میں اللہ یا بندے کا حق ثابت ہوتا ہے۔اور مذکورہ صورتوں میں یہ بات موجود ہے کیونکہ مدعیٰ علیہ نے جب یہ کہا کہ مدعی کے گواہ غلام ہیں تو گویا مدعیٰ علیہ نے گواہوں کے رقیق ہونے کو ثابت کیا۔اور رقیق ہونا حکما ایک قسم کا ضعف ہے اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ رقیق کی ولایت کو سلب کر لیا جاتا ہے اور کسی کی ولایت کو سلب کرنا اللہ کا حق ہے۔پس گواہوں کو غلام کہہ کر اللہ کا یہ حق ثابت کیا گیا ہے۔اور جب یہ کہا کہ مدعی کے گواہ محدود فی القذف ہیں تو گویا یہ کہا کہ اس کی شہادت مردود ہے۔اور کسی کی شہادت کو مردود کرنا یہ بھی اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور جب یہ کہا کہ مدعی کے گواہ شراب نوش ہیں انہوں نے شراب پی ہے تو گویا یہ کہا کہ ان پر حدِ شربِ خمر واجب ہے۔اور حدِ شربِ خمر بھی اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور جب یہ کہا کہ مدعی کے گواہ بہتان تراش ہیں تو گویا یہ کہا کہ ان پر حدِ قذف واجب ہے اور حدِ قذف میں اگرچہ بندے کا بھی حق ہے اور اللہ کا بھی حق ہے مگر اللہ کا حق غالب ہے بہر حال ان صورتوں میں چونکہ اللہ کا حق ثابت ہوتا ہے اس لئے ان تمام صورتوں میں جرح غیر مجرد ہوگی۔اور اگر مدعیٰ علیہ نے اس پر بینہ قائم کیا کہ مدعی کے گواہ مالِ دعویٰ میں مدعی کے ساتھ شریک ہیں تو مدعی کے گواہ اپنی شہادت میں متہم ہونگے۔اور متہم کی گواہی مردود ہوتی ہے۔لہٰذا مدعیٰ علیہ کا بینہ قبول ہوگا اور مدعی کے گواہوں کی گواہی مردود ہوگی۔

## گواہی دی اور اپنی جگہ سے نہیں ہٹا اور کہا کہ مجھے اپنی بعض گواہی میں وہم ہو گیا ہے گواہی قبول کی جائیگی یا نہیں

**قال ومن شهد ولم يبرح حتى قال اوهمت بعض شهادتي فان كان عدلا جازت شهادته ومعنى قوله اوهمت اى اخطأت بنسيان ما كان بحق عليّ ذكره او بزيادة كانت باطلة ووجهه ان الشاهد قد يبتلى بمثله لمهابة مجلس القضاء فكان العذر واضحا فتقبل اذا تداركه في اوانه وهو عدل بخلاف ما اذا قام عن المجلس ثم عاد وقال اوهمت لانه يوهم الزيادة من المدعي بتلبيس وخيانة فوجب الاحتياط ولان المجلس اذا اتحد لحق الملحق باصل الشهادة فصار ككلام واحد ولا كذالك اذا اختلف وعلى هذا اذا وقع الغلط في بعض الحدود او في بعض النسب وهذا اذا كان موضع شبهته فاما اذا لم يكن فلا باس باعادة الكلام مثل ان يدع لفظة الشهادة وما يجرى مجرى ذالك وان قام عن المجلس بعد ان يكون عدلا وعن ابى حنيفة وابى يوسف انه يقبل قوله في غير المجلس اذا كان عدلا والظاهر ما ذكرنا**

---

ترجمہ......اور جس شخص نے گواہی دی اور (اپنی جگہ سے) نہیں ہٹا یہاں تک کہ اس نے کہا کہ مجھے اپنی بعض گواہی میں وہم ہو گیا۔پس اگر وہ عادل ہے تو اس کی گواہی جائز رہے گی۔اور ماتن کے قول اوھمت کے معنی یہ ہیں کہ جو مجھے حق طور پر ذکر کرنا تھا وہ بھول کر میں چوک گیا۔یا جو غلط تھا اس کو زیادہ کر گیا۔اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مجلس قضاء کی ہیبت سے گواہ کبھی ایسی بات میں مبتلا ہو جاتا ہے لہٰذا عذر واضح

ہے۔ پس جب اپنے وقت میں اس کا تدارک کرلیا اور وہ عادل ہے تو گواہی قبول ہو جائے گی۔ برخلاف اس کے اگر وہ مجلس سے کھڑا ہو گیا پھر واپس آ کر کہا کہ میں وہم میں پڑ گیا کیونکہ اس میں مدعی کی طرف سے بطور تلبیس یا خیانت کے زیادتی کا وہم ہے لہٰذا احتیاط واجب ہے۔ اور اس لئے کہ مجلس اگر متحد ہو تو ملحق اصل شہادت کے ساتھ مل جاتی ہے تو یہ کلام واحد کے مانند ہو گیا۔ اور جب مجلس مختلف ہو تو ایسا نہیں ہے۔ اور اسی پر جب بعض حدود یا نسب میں غلطی واقع ہو۔ اور یہ اس وقت ہے جب شبہ کا موقع ہو لیکن اگر مقام شبہ نہ ہو تو کلام کا اعادہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مثلاً گواہ لفظ شہادت چھوڑ دے یا اس کے قائم مقام ہوا گرچہ مجلس سے کھڑا ہو گیا ہو بعد اس کے کہ وہ عادل ہو اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غیر مجلس میں بھی اس کا قول قبول ہو گا بشرطیکہ وہ عادل ہو اور ظاہر وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

**تشریح** ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے گواہی دی اور ابھی تک مجلس قاضی سے جدا نہیں ہوا بلکہ اسی جگہ کھڑے کھڑے کہا کہ گواہی میں مجھ سے کچھ چوک ہو گئی ہے تو قاضی کے نزدیک اگر اس کا عادل ہونا ظاہر ہو تو اس کی گواہی جائز رہے گی۔ چوک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کو بیان کرنا ضروری تھا بھول کر اس کو بیان نہ کر سکا۔ یا جس چیز کا بیان کرنا غلط تھا وہ زیادہ کر دیا۔

**جواز شہادت کی دلیل** ...... یہ ہے کہ مجلس قاضی کی ہیبت سے گواہ کبھی اس طرح کی بھول چوک میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ پس گواہ کا عذر واضح ہے اور جب گواہ کا عذر واضح ہے تو اس کی شہادت قبول ہوگی بشرطیکہ گواہ عادل ہو اور اس غلطی کا تدارک اس کے وقت میں کرلے اور تدارک کا وقت قاضی کی مجلس سے جدا ہونے سے پہلے ہے۔ اور اگر گواہ قاضی کی مجلس سے اٹھ کر چلا گیا اور پھر واپس آ کر کہا کہ مجھ سے گواہی دینے میں کچھ چوک ہو گئی ہے تو اس کی گواہی قبول نہ ہو گی۔ کیونکہ اس صورت میں یہ وہم ہے کہ مدعی نے گواہ کو لالچ دے کر کچھ اضافہ کرالیا ہو۔ مثلاً ابتداء کہا کہ مدعی کے مدعیٰ علیہ پر پانچ سو روپیہ ہیں۔ پھر مجلس قاضی سے جدا ہونے کے بعد واپس آ کر کہا کہ مجھ سے گواہی میں غلطی ہو گئی مدعی کے مدعیٰ علیہ پر پانچسو نہیں بلکہ ایک ہزار روپیہ ہیں اور یہ بھی وہم ہے کہ مدعیٰ علیہ نے گواہ کو لالچ دے کر کچھ کمی کرالی ہو۔ مثلاً گواہ نے ابتداء کہا کہ مدعی کے مدعیٰ علیہ پر ایک ہزار روپیہ ہیں۔ پھر قاضی کی مجلس سے جدا ہونے کے بعد واپس آ کر کہا کہ ایک ہزار نہیں بلکہ پانچ سو روپیہ ہیں۔ بہر حال مجلس قاضی سے جدا ہونے کی صورت میں چونکہ مدعی یا مدعیٰ علیہ کی طرف سے خیانت اور فریب کا وہم ہے۔ اس لئے اس گواہی کو قبول نہ کر کے احتیاط کرنا واجب ہے اور مجلس قاضی سے جدا نہ ہونے کی صورت میں چونکہ یہ وہم نہیں ہے اس لئے اس صورت میں گواہی قبول کر لی جائے گی۔

**دوسری دلیل** ...... یہ ہے کہ مجلس سے جدا نہ ہونے کی صورت میں چونکہ گواہ کی مجلس متحد ہے۔ اور اتحاد مجلس متفرقات کو جمع کرتا ہے، یعنی ایک مجلس میں اگر متفرق کلام ہوں تو وہ ایک ہی کلام شمار ہوتا ہے۔ اس لئے گواہ کا کلام ملحق (جس زیادتی یا کمی کو لاحق کیا گیا ہے) اصل شہادت کے ساتھ مل کر کلام واحد ہو جائے گا۔ اور گواہ کی شہادت ثانیہ یعنی گواہی میں ترمیم قبول کر لی جائے گی لیکن جب گواہ قاضی کی مجلس سے جدا ہو گیا تو اس کے دونوں کلاموں کے درمیان اختلاف مجلس کی وجہ سے انقطاع ہو گیا ہے اور جب دونوں کلاموں کے درمیان انقطاع ہو گیا تو ملحق (جس کو لاحق کیا گیا ہے) اصل شہادت کے ساتھ لاحق نہ ہو گا اور اس کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نے اپنا ابتدائی کلام تو خود ہی رد کر دیا ہے۔ لہٰذا اس کو قبول کرنے کا کیا سوال پیدا ہو گا اور ثانی کلام خیانت کی تہمت کی وجہ سے قبول نہ ہو گا۔ اتحاد مجلس اور اختلاف مجلس کی وجہ سے احکام میں جو فرق ہے یہی فرق اس وقت ہو گا جب کسی حد یا نسب بیان کرنے میں غلطی واقع ہو جائے۔

مثلاً گواہوں نے زنا کی گواہی دیتے ہوئے کہا کہ فعل زنا فلاں مکان کی شرقی جانب میں واقع ہوا ہے۔ پھر اگر مجلس قاضی میں کھڑے کھڑے کہا کہ نہیں بلکہ غربی جانب میں واقع ہوا ہے تو یہ شہادت اور ترمیم قبول کرلی جائے گی۔ اور اگر مجلس سے جدا ہونے کے بعد دوبارہ واپس آ کر کہا تو اس کی یہ شہادت قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی کا نسب بیان کرتے ہوئے کہا خالد بن شاہد بن حامد پھر مجلس کے اندر اندر کہا نہیں بلکہ خالد بن عارف بن حامد تو اس کی شہادت اور ترمیم قبول کرلی جائے گی۔ اور اگر مجلس سے جدا ہونے کے بعد واپس آ کر کہا تو قبول نہ کی جائے گی۔

وھذا اذا کان ...... سے صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اتحاد مجلس کی صورت میں گواہ کی طرف سے پیش کردہ ترمیم کا قبول کیا جانا اور اختلاف مجلس کی صورت میں قبول نہ کیا جانا اس وقت ہے جب کہ فریب اور خیانت کے شبہ کا مقام ہو۔ اور اگر شبہ کا مقام نہ ہو تو اعادہ کلام اور ترمیم جائز ہے خواہ مجلس متحد ہو خواہ مختلف ہو بشرطیکہ گواہ عادل ہو مثلاً ابتداء گواہ لفظ اشھد کہنا بھول گیا حالانکہ اس لفظ کا تلفظ شہادت کے لئے شرط ہے یا مدعی یا مدعیٰ علیہ کا نام بھول کر چھوڑ دیا یا ان میں سے کسی کی طرف اشارہ کرنا بھول گیا پھر بعد میں خیال آیا اور کلام کا اعادہ کرلیا تو یہ جائز ہے خواہ مجلس کے اندر اندر اعادہ کیا ہو خواہ مجلس بدل جانے کے بعد اعادہ کیا ہو لیکن گواہ کا عادل ہونا شرط ہے۔ اور اگر گواہ کا عادل ہونا ظاہر نہ ہو تو قاضی لوگوں سے دریافت کرے گا، اگر انہوں نے کہا کہ یہ گواہ عادل ہے تو بھی اس کی شہادت اور ترمیم قبول کرلی جائے گی اور اگر کہا کہ غیر عادل ہے تو اس کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ اب تک کی تمام تفاصیل ظاہر الروایہ کے مطابق ہیں لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ گواہ اگر عادل ہو تو اس کا قول اور ترمیم جس طرح اتحاد مجلس کی صورت میں قبول ہوگا اسی طرح اختلاف مجلس کی صورت میں بھی قبول ہوگا مقام خواہ شبہ کا ہو یا شبہ کا نہ ہو۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ وہی ہے جو تفصیل ہم ذکر کر چکے ہیں۔ جمیل احمد عفی عنہٗ

# بابُ الاختلاف فی الشَهادۃ

ترجمہ ...... یہ باب گواہی میں اختلاف کرنے کے بیان میں ہے

تشریح ...... شہادت میں گواہوں کے اتفاق کرنے کے احکام کے بعد اختلاف شہادت کے احکام کو بیان کیا جارہا ہے اور طبیعت کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ اختلاف شہادت کو اتفاقِ شہادت سے مؤخر کیا جائے۔ کیونکہ اتفاق اصل ہے اور اختلاف جہل اور کذب وغیرہ عارض کی وجہ سے ہوتا ہے پس جب اختلاف شہادت طبعاً مؤخر ہے تو اس کو وضعاً بھی مؤخر کردیا گیا تاکہ وضع اور طبع کے درمیان تناسب باقی رہے۔

## گواہی دعویٰ کے موافق ہو تو قابل قبول ہے ورنہ مردود

قال الشهادة اذا وافقت الدعوى قبلت وان خالفتها لم تقبل لان تقدم الدعوى فى حقوق العباد شرط قبول الشهادة وقد وجدت فيما يوافقها وانعدمت فيما يخالفها

ترجمہ ...... گواہی اگر دعویٰ کے موافق ہو تو قبول ہوگی اور اگر دعویٰ کے مخالف ہو تو قبول نہ ہوگی کیونکہ بندوں کے حقوق میں دعویٰ کا مقدم

ہونا قبولیت شہادت کے لئے شرط ہے اور یہ ایسی گواہی میں پایا گیا جو دعویٰ کے موافق ہے اور ایسی گواہی میں جو دعویٰ کے مخالف ہو یہ بات معدوم ہے۔

تشریح...... دعویٰ کہتے ہیں ایسے شخص کی مجلس میں اپنے حق کا مطالبہ کرنا جس کو حق ثابت ہونے کے بعد چھٹکارا دینے کا اختیار حاصل ہو۔

صاحب قدوری نے کہا کہ شہادت اگر دعویٰ کے موافق ہو تو قبول ہوگی اور اگر مخالف ہو تو قبول نہ ہوگی۔ موافق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دعویٰ اور شہادت نوع، کم، کیف، زمان، مکان، فعل، انفعال، وضع، ملک، نسبت کے اعتبار سے متحد ہوں۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر دس دینار کا دعویٰ کیا اور شاہد نے دس درہم کی شہادت دی تو نوع میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی اور اگر ایک شخص نے دوسرے پر دس درہم کا دعویٰ کیا اور گواہ نے تیس درہم کی گواہی دی تو کمیت کے اعتبار سے اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی۔ اور اگر ایک شخص نے دوسرے پر سرخ کپڑا چرانے کا دعویٰ کیا اور گواہ نے سفید کپڑے کی گواہی دی تو کیف میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی۔ اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ فلاں نے میرے باپ کو یوم نحر میں دیوبند میں قتل کیا ہے اور گواہ نے گواہی دی کہ یوم فطر میں سہارنپور میں قتل کیا ہے تو زمان اور مکان میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی۔ اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ فلاں نے میرا مشکیزہ پھاڑ کر اس کے اندر کی چیز کو ضائع کر دیا ہے اور گواہ نے گواہی دی کہ یہ مشکیزہ خود مدعی کے پاس پھٹا ہے تو فعل وانفعال میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی اور اگر کسی نے دعویٰ کیا شرقی جانب کی زمین کا اور گواہ نے غربی جانب کی زمین کی گواہی دی تو وضع میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی۔ اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ فلاں چیز میری ملک ہے اور گواہ نے گواہی دی کہ اس کے لڑکے کی ملک ہے تو ملک میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی۔ اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ فلاں شخص میرا غلام ہے اس کو میری فلاں باندی نے جنا ہے۔ گواہ نے گواہی دی کہ اس کے علاوہ دوسری باندی نے جنا ہے تو نسبت میں اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے شہادت دعویٰ کے موافق نہ ہوگی۔ بہر حال مذکورہ چیزوں میں اگر اتحاد پایا گیا تو شہادت دعویٰ کے موافق ہوگی ورنہ مخالف ہوگی۔ اور اس کی وجہ کہ موافقت کی صورت میں شہادت قبول ہوگی۔ اور مخالفت کی صورت میں قبول نہ ہوگی یہ ہے کہ حقوق العباد میں قبولیت شہادت کے لئے دعویٰ کا مقدم ہونا شرط ہے اور موافقت کی صورت میں یہ شرط موجود ہے لہٰذا شہادت قبول ہوگی اور مخالفت کی صورت میں یہ شرط معدوم ہے لہٰذا شہادت قبول نہ ہوگی۔ رہی یہ بات کہ قبولیت شہادت کے لئے دعویٰ کا مقدم ہونا شرط کیوں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی فصل خصومات کے لئے مقرر ہوتا ہے۔ پس فصلِ خصومات کے لئے خصومت کا پہلے ہونا ضروری ہے اور خصومت سے دعویٰ ہی مراد ہے لہٰذا دعویٰ کا پہلے ہونا ضروری ہوگا۔ اور موافقت کی صورت میں یہ شرط اس لئے موجود ہے کہ شہادت کہتے ہیں دعویٰ کی تصدیق کرنے کو۔ لہٰذا جب گواہ شہادت دے گا تو گویا وہ دعویٰ کی تصدیق کرے گا اور تصدیق کے لئے ضروری ہے کہ جس چیز کی تصدیق کی جائے گی وہ پہلے سے موجود ہو۔ پس موافقت کی صورت میں دعویٰ کا مقدم ہونا پایا گیا اور جب تقدم دعویٰ جو قبولیت شہادت کی شرط ہے پایا گیا تو شہادت بھی قبول ہوگی۔ اور مخالفت کی صورت میں شاہد کا صدق معتبر ہوتا ہے نہ کہ مدعی کا۔ لہٰذا شاہد جب دعویٰ کی مخالفت کرے گا تو گویا اس نے دعویٰ کی تکذیب اور تردید کی اور جب دعویٰ کی تکذیب اور تردید ہوگی تو دعویٰ کا ہونا نہ ہونا برابر ہوگیا۔ اور جب دعویٰ کا ہونا نہ ہونا برابر ہوگیا تو تقدم دعویٰ جو قبولیت شہادت کی شرط ہے نہیں پایا گیا اور

جب قبولیت کی شرط نہیں پائی گئی تو شہادت قبول نہ ہوگی۔

## گواہوں کا گواہی میں لفظاً اور معناً اتفاق معتبر ہے

قال ويعتبر اتفاق الشاهدين في اللفظ والمعنى عند ابي حنيفة فان شهد احدهما بالف والآخر بالفين لم تقبل الشهادة عنده وعندهما تقبل على الالف اذا كان المدعى يدعى الالفين وعلى هذا المائة والمائتان والطلقة والطلقتان والطلقة والثلث لهما انهما اتفقا على الالف او الطلقة وتفرد احدهما بالزيادة فيثبت ما اجتمعا عليه دون ما تفرد به احدهما فصار كالالف والالف والخمس مائة ولابى حنيفة انهما اختلفا لفظا وذالك يدل على اختلاف المعنى لانه يستفاد باللفظ وهذا لان الالف لا يعبر به عن الالفين بل هما جملتان متباينتان فحصل على كل واحد منهما شاهد واحد فصار كما اذا اختلف جنس المال

ترجمہ ...... اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں گواہوں کا لفظ اور معنی میں متفق ہونا معتبر ہے، پس اگر ان میں سے ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے دو ہزار کی گواہی دی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک ہزار پر گواہی قبول ہوگی بشرطیکہ مدعی دو ہزار کا دعویٰ کرتا ہو اور اسی پر ایک سو، اور دو سو، ایک طلاق اور دو طلاق، ایک طلاق اور تین طلاق کا اختلاف ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے ایک ہزار یا ایک طلاق پر اتفاق کیا اور ایک گواہ زیادتی کے ساتھ متفرد ہے پس جس پر دونوں متفق ہیں وہ ثابت ہو جائیگا اور جس کے ساتھ ان میں سے ایک متفرد ہے وہ ثابت نہ ہوگا پس یہ ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار کے مانند ہو گیا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے لفظاً اختلاف کیا ہے اور یہ معنی کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے کیوں کہ معنی لفظ سے مستفاد ہوتا ہے اس لئے کہ لفظ الف (ایک ہزار) سے الفین (دو ہزار) کی تعبیر نہیں ہوتی ہے بلکہ دونوں جملہ جدا جدا ہیں۔ پس ان میں سے ہر ایک پر ایک گواہ حاصل ہوا لہٰذا ایسا ہو گیا جیسے جنس مال میں اختلاف کیا ہو۔

تشریح ...... صاحب قدوری نے فرمایا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گواہوں کا لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے متفق ہونا ضروری ہے لیکن اگر ترادف کی وجہ سے لفظی اختلاف ہو گیا تو یہ مانع شہادت نہ ہوگا مثلاً ایک گواہ نے ہبہ کی گواہی دی اور دوسرے نے عطیہ کی گواہی دی تو یہ گواہی قبول ہوگی اگرچہ لفظی اختلاف ہے مگر یہ اختلاف ترادف کی وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ ہبہ اور عطیہ دونوں مترادف ہیں۔ بہر حال امام صاحبؒ کے نزدیک دونوں گواہوں کا لفظ میں بھی متفق ہونا ضروری ہے اور معنی میں متفق ہونا بھی ضروری ہے اور صاحبین کے نزدیک صرف معنی میں متفق ہونا ضروری ہے لفظوں میں متفق ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ مدعی نے اگر کسی پر دو ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا اور پھر اس پر بینہ پیش کیا مگر ایک گواہ نے ایک ہزار روپیہ کی گواہی دی اور دوسرے نے دو ہزار روپیہ کی گواہی دی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک کمتر پر قبول کر لی جائے گی یہی اختلاف اس وقت ہے جب کہ مدعی دو سو روپیہ کا دعویٰ کرے اور اس کا ایک گواہ ایک سو کی گواہی دے اور دوسرا دو سو کی گواہی دے یا بیوی نے دعویٰ کیا کہ میرے شوہر نے مجھ کو دو طلاقیں دی ہیں مگر گواہوں میں سے ایک نے ایک طلاق کی گواہی دی اور دوسرے نے دو طلاق کی گواہی دی یا عورت نے تین طلاق کا دعویٰ کیا مگر ایک گواہ نے ایک طلاق کی گواہی دی اور دوسرے نے تین طلاقوں کی گواہی تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ گواہی باطل ہے اور صاحبین کے نزدیک کمتر پر قبول کر لی جائیگی۔

**صاحبینؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے کمتر پر تو اتفاق کرلیا ہے یعنی متن کے مسئلہ میں ایک ہزار پر اور شرح کے مسئلہ میں ایک سو پر اور ایک طلاق پر تو دونوں گواہ متفق ہیں، البتہ ایک گواہ نے کچھ زیادتی کی ہے یعنی متن کے مسئلہ میں ایک ہزار کی زیادتی کی ہے اور شرح کے مسئلہ میں ایک سو کی اور ایک طلاق یا دو طلاق کی زیادتی کی ہے پس جب مقدار پر دونوں گواہ متفق ہیں یعنی ایک ہزار یا ایک سو یا ایک طلاق وہ مقدار ثابت ہو جائے گی اور جس مقدار پر فقط ایک نے گواہی دی ہے یعنی مزید ایک ہزار یا مزید ایک سو یا مزید ایک طلاق یا دو طلاقیں، وہ مقدار گواہ کے لئے رہ جانے کی وجہ سے ثابت نہ ہوگی۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے دوسرے پر ڈیڑھ ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا مگر ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی تو شاہدین کے ایک ہزار پر لفظاً اور معناً اتفاق کر لینے کی وجہ سے ایک ہزار پر گواہی بالاتفاق قبول کر لی جاتی ہے لہٰذا اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی کم تر مقدار پر گواہی قبول کر لی جائے گی۔

**حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ جب ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے دو ہزار کی گواہی دی تو دونوں نے لفظاً اختلاف کیا ہے۔ اور اختلاف لفظ دلالت کرتا ہے اختلاف معنی پر کیوں کہ معنی لفظ ہی سے مستفاد ہوتا ہے۔ پس جب لفظوں میں اختلاف ہو گیا تو معنی میں بھی اختلاف ہوگا اور اختلافِ لفظ اختلافِ معنی پر اس وجہ سے بھی دلالت کرتا ہے کہ مثلاً لفظ الف (ایک ہزار) سے دو ہزار کی مقدار کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہے اور لفظ الفین (دو ہزار) سے ایک ہزار کی مقدار کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہے۔ پس دونوں گواہوں میں سے ہر ایک کا کلام دوسرے کے کلام کے مغائر ہوگا۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کے کلام کا مدلول دوسرے کے کلام کے مدلول کا مغائر اور مبائن ہے۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر کلام پر ایک گواہ رہا یعنی ایک ہزار پر ایک گواہ رہا اور دو ہزار پر ایک گواہ رہا۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ شہادت دو گواہوں کی گواہی کا نام ہے۔ لہٰذا کسی ایک کے کلام پر بھی شہادتِ تامہ نہیں پائی گئی۔ اور جب شہادتِ تامہ نہیں پائی گئی تو اس کو قبول بھی نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے گواہوں نے جنس مال میں اختلاف کیا ہو۔ مثلاً ایک گواہ نے ہزار درہم کی اور دوسرے نے ایک سو دینار کی گواہی دی ہو تو یہ گواہی قبول نہیں کی جاتی۔ پس اسی طرح ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی صورت میں بھی گواہی قبول نہ ہوگی۔

## ایک نے ہزار کی دوسرے نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی بھی ڈیڑھ کا دعویٰ کرتا ہے تو ہزار میں شاہدین کی گواہی قبول کی جائیگی

قال وان شهد احدهما بالف والآخر بالف وخمس مائة والمدعى يدعى الفا وخمس مائة قبلت الشهادة على الالف لاتفاق الشاهدين عليها لفظا ومعنى لان الالف والخمس مائة جملتان عُطف احداهما على الاخرى والعطف يقرر الاول ونظيره الطلقة والطلقة والنصف والمائة والمائة والخمسون بخلاف العشرة والخمسة عشر لانه ليس بينهما حرف العطف فهو نظير الالف والالفين

ترجمہ...... اور اگر دو گواہوں میں سے ایک گواہ نے ایک ہزار کی اور دوسرے گواہ نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی بھی ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کرتا ہے تو ایک ہزار پر گواہی قبول ہوگی۔ کیونکہ دونوں گواہوں نے ایک ہزار پر لفظاً اور معناً اتفاق کرلیا ہے اس لئے کہ ایک ہزار اور

پانچ سو دو جملہ ہیں ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا ہے اور عطف اول کو ثابت کرتا ہے۔ اور اس کی نظیر ایک طلاق اور ڈیڑھ طلاق ہے اور ایک سو اور ڈیڑھ سو ہے۔ برخلاف دس اور پندرہ کے اس لئے کہ ان کے درمیان حرف عطف نہیں ہے۔ پس یہ ایک ہزار اور دو ہزار کی نظیر ہے۔

**تشریح**..... گزشتہ مسئلہ میں گزر چکا ہے کہ حضرت امام صاحب کے نزدیک شاہدین کا لفظ اور معنی میں متفق ہونا قبولیتِ شہادت کی شرط ہے۔ اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر دونوں گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار درہم کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک ہزار پانچ سو درہم کی گواہی دی اور مدعی بھی ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کرتا ہے تو ایک ہزار درہم پر گواہی قبول ہو جائیگی۔ اور وجہ یہ ہے کہ دونوں گواہ ایک ہزار پر لفظاً بھی متفق ہیں اور معنی بھی متفق ہیں۔ معنی متفق ہونا تو ظاہر ہے۔ کیونکہ ڈیڑھ ہزار کے ضمن میں ایک ہزار بھی موجود ہے۔ اور لفظاً اتفاق اس لئے ہے کہ الالف والخمس مائۃ (ایک ہزار اور پانچ سو) دو جملہ ہیں۔ دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کیا گیا ہے یعنی خمس مائۃ کا الف پر عطف کیا گیا ہے۔ اور عطف اول یعنی معطوف علیہ کو ثابت کرتا ہے۔ لہٰذا جس گواہ نے ایک ہزار اور پانچ سو کی گواہی دی اس نے بھی اولاً ایک ہزار کی گواہی دی ہے۔ پس ایک ہزار پر دونوں گواہوں کا اتفاق پایا گیا۔ اور جب ایک ہزار پر دونوں گواہ لفظاً اور معناً دونوں طرح متفق ہو گئے تو قبولیت شہادت کی شرط پائی جانے کی وجہ سے ایک ہزار پر گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایک گواہ نے کسی کی طرف سے ایک طلاق کی گواہی دی اور ایک نے ایک طلاق اور نصف طلاق کی گواہی دی اور مدعی ایک اور نصف طلاق کا دعویٰ کرتا ہے تو ایک طلاق ثابت ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر ایک گواہ نے ایک سو درہم کی گواہی دی اور ایک نے ایک سو پچاس درہم کی گواہی دی اور مدعی بھی ایک سو پچاس کا دعویٰ کرتا ہے تو ایک سو درہم کی گواہی ثابت ہو جائے گی۔ لیکن اگر ایک گواہ نے دس درہم کی گواہی دی اور ایک نے پندرہ درہم کی گواہی دی تو چونکہ خمسۃ عشر میں خمسۃ اور عشر کے درمیان حرف عطف نہیں ہے اس لئے خمسۃ عشر ایک حکم ہوگا اور خمسۃ عشر، اور صرف عشر کے درمیان تباین ہوگا پس گویا ایک گواہ نے جس پر گواہی دی ہے دوسرے نے اس کے خلاف پر گواہی دی ہے۔ اور جب ایسا ہے دونوں گواہوں کا متفق ہونا نہیں پایا گیا۔ اور جب گواہوں کا اتفاق نہ ہو سکا تو گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ پس یہ ایک ہزار دو ہزار کی نظیر ہے۔

**فوائد**..... ایک ہزار اور ایک ہزار پانچ سو کی صورت میں ایک ہزار پر اور ایک سو اور ایک سو پچاس کی صورت میں ایک سو پر گواہی اس وقت قبول ہوگی جبکہ یہ عبارت عربی میں ہو یا اردو میں حرف واؤ درمیان میں لائے۔ مثلاً یوں کہے ایک ہزار اور پانچسو، ایک سو اور پچاس۔ اور اگر اردو کے محاورہ کے مطابق گواہ ایک ہزار پانچ سو یا پندرہ سو کہے یا ڈیڑھ ہزار کہے تو گواہی قبول نہ ہونی چاہئے جیسے ایک سو پچاس یا ڈیڑھ سو کہنے میں یہی حکم ہے کیونکہ قبولیت شہادت کا مدار حرف عطف پر تھا اور وہ اس صورت میں پایا نہیں گیا۔ جمیل

## مدعی نے مدعیٰ علیہ پر ایک ہی ہزار کا دعویٰ کیا لہٰذا ڈیڑھ ہزار والے کی گواہی باطل ہے

**وان قال المدعی لم یکن لی علیه الا الالف فشهادة الذی شهد بالالف والخمس مائة باطلة لانه کذبه المدعی فی المشهود به وکذا اذا سکت الا عن دعوی الالف لان التکذیب ظاهر فلابد من التوفیق ولو قال کان اصل حقی الفا وخمس مائة ولکنی استوفیت خمس مائة او ابراته عنها قُبلت لتوفیقه**

ترجمہ......اور اگر مدعی نے کہا کہ مدعیٰ علیہ پر میرا ایک ہزار کے سوا کچھ نہ تھا تو اس شخص کی گواہی جس نے ایک ہزار اور پانچسو کی گواہی دی ہے، باطل ہے۔ کیونکہ مدعی نے مشہود بہ میں خود اس کی تکذیب کی ہے اور اسی طرح جبکہ ایک ہزار کے دعویٰ کے علاوہ سے سکوت کیا ہو اس لئے کہ تکذیب ظاہر ہے۔ لہٰذا توفیق ضروری ہے اور اگر مدعی نے کہا کہ میرا اصلی حق ایک ہزار اور پانچ سو تھا۔ لیکن میں نے پانچ سو وصول کر لئے یا مدعیٰ علیہ کو پانچ سو سے بری کر دیا تو اس کے توفیق دینے کی وجہ سے گواہی قبول ہو جائے گی۔

تشریح......صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو گواہوں میں سے ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی نے دعویٰ کیا کہ میرا ایک ہزار کے علاوہ مدعیٰ علیہ پر کچھ نہیں تھا۔ تو جس گواہ نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی ہے اس کی گواہی باطل ہو جائیگی اور اس کی گواہی باطل ہونے کے بعد چونکہ دعویٰ پر ایک گواہ باقی رہ گیا ہے اور ایک گواہ کی گواہی سے کچھ ثابت نہیں ہوتا ہے اس لئے فقط ایک آدمی کی گواہی سے ایک ہزار بھی ثابت نہ ہوگا زیادتی یعنی ڈیڑھ ہزار پر گواہی دینے والے کی گواہی اس لئے باطل ہے کہ جس مقدار کی اس نے گواہی دی ہے مدعی نے خود اس کی تکذیب کی ہے پس مدعی کے تکذیب کرنے کے بعد اس کی گواہی کے قبول ہونے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہے کہ مدعی نے فقط پانچ سو میں اس کی تکذیب کی ہے اور ایک ہزار میں اس کی تکذیب نہیں کی ہے۔ لہٰذا ایک ہزار میں اس کی شہادت کو معتبر مان کر قاضی کو ایک ہزار کا فیصلہ کر دینا چاہئے جیسا کہ اگر کسی نے کسی کے لئے ڈیڑھ ہزار روپیہ کا اقرار کیا ہو مگر مقرلہ، نے پانچ سو میں اس کی تکذیب کی اور ایک ہزار میں تصدیق کی۔ تو قاضی ایک ہزار روپیہ کا فیصلہ کر دیگا اس کا جواب یہ ہے کہ مدعی نے گواہ کی تکذیب کی تو گویا اس کو فاسق قرار دیا اور فاسق کی شہادت معتبر نہیں ہوتی ہے اس لئے اس گواہ کی شہادت معتبر نہ ہوگی اور دوسرا گواہ چونکہ اکیلا ہے اس لئے اسکی گواہی پر فیصلہ نہ ہوگا اور رہا اقرار تو مقر اقرار کرنے والے کا عادل ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا مقرلہ کے مقر کو فاسق قرار دینے کے باوجود اس کا اقرار معتبر ہوگا اور قاضی اس کے اقرار پر فیصلہ کر دیگا اسی طرح اگر مدعی نے ایک ہزار کا دعویٰ کیا اور باقی کے بارے میں سکوت کیا نہ تصدیق کی اور نہ تکذیب کی تو بھی قاضی مدعی کے لئے ایک ہزار کا فیصلہ نہ دے گا کیوں کہ مدعی نے جب ایک ہزار کا دعویٰ کیا تو گویا پانچ سو کے بارے میں ڈیڑھ ہزار پر گواہی دینے والے گواہ کی تکذیب کی حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں بھی مدعی کی طرف سے تکذیب ظاہری طور پر ثابت ہے اور جب مدعی کی طرف سے تکذیب ثابت ہے تو مدعی کے دعویٰ اور ڈیڑھ ہزار پر گواہی دینے والے کی گواہی میں توفیق دیئے بغیر شہادت بھی قبول نہ ہوگی اور جب ایک گواہ کی شہادت قبول نہیں ہوتی تو دوسرے گواہ کے تنہا ہونے کی وجہ سے اس کی گواہی پر بھی کوئی فیصلہ نہ دیا جائے گا۔ ہاں اگر مدعی نے کہا کہ میرا اصل حق تو ڈیڑھ ہزار ہی تھا مگر میں پانچ سو روپیہ وصول کر چکا یا میں نے مدعیٰ علیہ کو پانچ سو روپیہ سے بری کر دیا تو مدعی کے اپنے دعویٰ اور گواہ کی گواہی کے درمیان توفیق دینے کی وجہ سے اس کی گواہی قبول ہو جائے گی۔ یعنی مدعی کے دعویٰ اور گواہ کی گواہی کے درمیان اس طرح موافقت ہوگئی کہ گواہ نے اصلی معاملہ یعنی ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی۔ اور مدعی نے درمیانی واقعہ بیان کیا کہ میں نے اس میں سے پانچ سو روپیہ وصول پائے یا معاف کر دیئے۔ جس کی گواہ کو خبر نہ تھی لہٰذا میں نے ایک ہزار کا دعویٰ کیا پس اس طرح چونکہ دعویٰ اور گواہی میں موافقت ہوگئی اس لئے ڈیڑھ ہزار پر جو گواہی دی گئی ہے وہ بھی قبول کر لی جائیگی اور قاضی ایک ہزار پر اپنا فیصلہ دیدیگا۔

## گواہوں نے مدعی کے حق میں ایک ہزار کی گواہی دی ایک گواہ نے کہامدعی علیہ نے کہا کہ پانچ سوادا کردیئے ہیں تو دونوں کی گواہی ہزار میں قابل قبول ہے پانچ سو کی گواہی مردود ہوگی

قال و اذا شهدا بالف وقال احدهما قضاه خمسمائة قبلت شهادتهما بالالف لاتفاقهما عليه ولم يسمع قوله انه قضاه خمس مائة لانه شهادة فرد الا ان يشهد معه آخر وعن ابي يوسف انه يُقضي بخمسمائة لان شاهد القضاء مضمون شهادته ان لا دين الا خمس مائة وجوابه ما قلنا

ترجمہ ...... اور اگر دونوں گواہوں نے ایک ہزار کی گواہی دی اور ان میں سے ایک نے کہا کہ مدعی علیہ نے مدعی کو پانچ سوادا کردیئے ہیں تو ہزار پر دونوں کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ اس مقدار پر دونوں گواہ متفق ہیں اور گواہ کا قول کہ مدعی علیہ نے مدعی کو پانچ سوادا کردیئے ہیں مسموع نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ ایک شخص کی گواہی ہے مگر یہ کہ دوسرا شخص اسکے ساتھ ہواور ابو یوسف سے مروی ہے کہ پانچ سو کا حکم کیا جائے گا کیونکہ پانچ سو درہم ادا کرنے کی گواہی دینے والے گواہ کی شہادت کا مضمون یہ ہے کہ قرضہ صرف پانچ سو درہم ہے اور اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے کہا۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی دوسرے شخص پر ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا اور دو گواہوں نے مدعی کے حق میں ایک ہزار روپیہ کی گواہی دیدی مگر ایک گواہ نے کہا کہ مدعی علیہ ان میں سے پانچ سو روپیہ ادا کر چکا ہے تو ایک ہزار پر دونوں کی گواہی قبول ہو جائے گی اور ایک گواہ کا یہ کہنا کہ مدعی علیہ نے پانچ سو روپیہ ادا کردیئے ہیں مسموع اور قابل قبول نہ ہوگا۔ ایک ہزار پر دونوں کی گواہی تو اس لئے مقبول ہوگی کہ دونوں گواہ ایک ہزار روپیہ پر متفق ہیں اور پانچ سو روپیہ ادا کرنے کا قول اس لئے قبول نہیں کیا جائے گا کہ یہ فقط ایک شخص کی گواہی ہے حالانکہ ایک شخص کی گواہی سے کوئی حق ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے لیکن اگر دوسرا شخص بھی اس کے ساتھ ہو اور پانچ سو روپیہ ادا کرنے کی گواہی دے تو گواہی قبول ہو جائے گی۔ حضرت امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ قاضی صرف پانچ سو روپیہ کا حکم دیگا یعنی اس شہادت کے نتیجہ میں مدعی علیہ پر صرف پانچ سو روپیہ ادا کرنا واجب ہوگا۔

اور دلیل ...... یہ ہے کہ جس گواہ نے پانچ سو روپیہ ادا کرنے کی گواہی دی ہے اس کی گواہی کا مضمون یہ ہے کہ مدعی علیہ کے ذمہ فقط پانچ سو روپیہ کا قرضہ ہے پس یہ ایسا ہو گیا گویا ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی ہے اور دوسرے نے پانچ سو روپیہ کی گواہی دی ہے اور ایسی صورت میں قاضی مقدار اقل پر فیصلہ دینے کا مجاز ہوتا ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا کہ اگر گواہوں نے ایک ہزار دو ہزار میں اختلاف کیا ہو تو صاحبین کے نزدیک اقل یعنی ایک ہزار پر فیصلہ دے دیا جائے گا پس اسی طرح یہاں بھی مقدار اقل یعنی پانچ سو روپیہ کا فیصلہ دے دیا جائیگا لیکن یہ خیال رہے کہ اس مسئلہ میں امام محمدؒ امام یوسفؒ کے خلاف ہیں اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ شاہدین کے مقدار اقل اور مقدار اکثر میں اختلاف کرنے سے مقدار اقل کا حکم اس وقت دیا جاتا ہے جبکہ ایک گواہ نے ابتداءً مقدار اقل پر شہادت دی ہو جیسا کہ الف اور الفین کے مسئلہ میں گذر چکا ہے اور اس مسئلہ میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس مسئلہ میں یہ ہے کہ ابتداءً دونوں گواہوں نے ایک ہزار پر گواہی دی مگر بعد میں جب پانچ سو روپیہ ادا کرنے کی گواہی دے دی تو گویا اس نے یہ کہا کہ مدعی کے مدعی علیہ پر صرف پانچ سو روپیہ واجب الادا ہیں۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل کا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی

ابتداء ایک ہزار کی گواہی پر تو دونوں گواہ متفق ہیں مگر پانچ سو روپیہ ادا کرنے پر صرف ایک شخص گواہ ہے اور ایک شخص کی گواہی قبول نہیں کی جاتی لہٰذا پانچ سو روپیہ ادا کرنے کی گواہی مردود ہوگی اور ایک ہزار پر دونوں گواہوں کے متفق ہونے کی وجہ سے ایک ہزار پر گواہی قبول ہوگی۔

## گواہ پانچسو کی ادائیگی پر واقف ہو تو ہزار کی گواہی نہ دے یہاں تک کہ مدعی پانچ سو کی ادائیگی کا اقرار کرے

قال وينبغي للشاهد اذا علم بذالك ان لا يشهد بالف حتى يقر المدعي انه قبض خمس مائة كيلا يصير معينا على الظلم وقال في الجامع الصغير رجلان شهدا على رجل بقرض الف درهم فشهد احدهما انه قد قضاها فالشهادة جائزة على القرض لاتفاقهما عليه وتفرد احدهما بالقضاء على ما بينا وذكر الطحاوي عن اصحابنا انه لا تقبل وهو قول زفر لان المدعي اكذب شاهد القضاء قلنا هذا اكذاب في غير المشهود به الاول وهو القرض ومثله لا يمنع القبول

---

ترجمہ...... اور گواہ کیلئے مناسب ہے کہ جب اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ مدعیٰ علیہ نے پانچ سو روپیہ ادا کئے ہیں تو وہ ہزار کی گواہی نہ دے یہاں تک کی مدعی یہ کہے کہ میں نے پانچ سو روپیہ پر قبضہ کر لیا ہے تاکہ وہ ظلم پر اعانت کرنے والا نہ ہو۔ اور جامع صغیر میں کہا کہ دو شخصوں نے ایک شخص پر ایک ہزار قرضہ کی گواہی دی پھر دونوں میں سے ایک نے کہا کہ مدعیٰ علیہ نے یہ قرضہ ادا کر دیا ہے تو قرض پر گواہی جائز ہے کیونکہ دونوں گواہ قرض پر متفق ہیں اور ادا کرنے کی گواہی میں ایک متفرد ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں اور طحاوی نے ہمارے اصحاب سے روایت کی کہ یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے اس لئے کہ مدعی نے ادائیگی کے گواہ کو جھوٹا قرار دیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ جھٹلانا اوّل مشہود بہ کے علاوہ میں ہے اور مشہود بہ اول قرض ہے۔ اور ایسا جھٹلانا قبول شہادت کے لئے مانع نہیں ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص پر ایک ہزار روپیہ قرضہ کا دعویٰ کیا اور اس دعویٰ پر مدعی کے پاس دو گواہ موجود ہیں مگر ان میں سے ایک گواہ کو یہ معلوم ہے کہ مدعیٰ علیہ نے پانچ سو روپیہ مدعی کو ادا کر دیئے ہیں، تو یہ گواہ ایک ہزار روپیہ کی گواہی اس وقت تک نہ دے جب تک کہ مدعی یہ اقرار نہ کرلے کہ میں نے پانچ سو روپیہ مدعیٰ علیہ سے وصول کر لئے ہیں کیونکہ اگر مدعی کے اقرار سے پہلے گواہ نے یہ گواہی دیدی کہ مدعی کے مدعیٰ علیہ پر ایک ہزار روپیہ قرض ہیں تو یہ گواہ مدعی کی ظلم پر اعانت کرنے والا ہوگا۔ اس طور پر کہ مدعیٰ علیہ کے ذمہ مدعی کے ایک ہزار روپیہ قرض کی گواہی پر تو دونوں گواہ متفق ہیں لیکن ایک گواہ اس بات پر شاہد ہے کہ مدعیٰ علیہ ان میں سے پانچ سو روپیہ ادا کر چکا ہے تو گذشتہ مسئلہ میں گذر چکا ہے کہ ایک ہزار کے قرضہ پر دونوں گواہوں کے متفق ہونے کی وجہ سے ایک ہزار روپیہ مدعیٰ علیہ کے ذمہ پر ثابت ہو جائے گا اور گواہی قبول ہوگی اور پانچ سو کی ادائیگی پر صرف ایک گواہ ہونے کی وجہ سے یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور قاضی مدعیٰ علیہ پر ایک ہزار کا فیصلہ کرے گا۔ اور اس صورت میں مدعیٰ علیہ کا حق ضائع ہوگا یعنی مدعیٰ علیہ نے جو پانچ سو روپیہ ادا کئے ہیں یہ ضائع ہو جائیں گے اور یہ سراسر مدعیٰ علیہ پر ظلم ہے اور اس ظلم میں وہ گواہ بھی مدعی کے ساتھ شریک ہے۔ جس کو یہ معلوم ہے کہ مدعی، مدعیٰ علیہ سے پانچ سو روپیہ وصول کر چکا ہے مگر اس کے باوجود ایک ہزار روپیہ قرضہ کی گواہی دے بیٹھا۔ لیکن جب مدعی نے پانچ

سورو پیہ وصول کرنے کا اعتراف کرلیا تو وہ گواہ جس کو اس وصولیابی کا علم ہے ایک ہزار کی گواہی دینے سے ظلم پر اعانت کرنے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں مدعی کے اعتراف کرنے کی وجہ سے قاضی مدعیٰ علیہ پر ایک ہزار کا فیصلہ نہ کرے گا بلکہ فقط پانچ سورو پیہ کا فیصلہ کرے گا۔ بہر حال اگر ایک گواہ کو پانچ سورو پیہ ادا کرنے کا علم ہو تو اس کے لئے ایک ہزار کی گواہی دینا اس وقت تک حلال نہ ہوگا جب تک مدعی، مدعیٰ علیہ کی طرف سے پانچ سورو پیہ وصول کرنے کا اعتراف نہ کرلے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ جامع صغیر میں اس طرح ہے کہ دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف ایک ہزار روپیہ قرضہ کی گواہی دی مثلاً یہ کہا کہ خالد کا حامد پر ایک ہزار روپیہ قرضہ ہے پھر دونوں میں سے ایک نے کہا کہ مدعیٰ علیہ یعنی حامد یہ قرضہ ادا کر چکا ہے تو یہ قرضہ مدعیٰ علیہ پر ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ دونوں گواہ مدعیٰ علیہ کے ذمہ قرضہ ہونے پر متفق ہیں اور قرضہ ادا کرنے کی گواہی میں چونکہ فقط ایک گواہ ہے اور ایک گواہ کی گواہی سے قرضہ کی ادائیگی ثابت نہیں ہوتی لہٰذا قرضہ ادا کرنا ثابت نہ ہوگا۔

جامع صغیر اور قدوری کے مسئلہ میں یہ فرق ہے کہ جامع صغیر کے مسئلہ میں ایک گواہ نے پورا قرضہ یعنی ایک ہزار ادا کرنے کی گواہی دی ہے اور قدوری کے مسئلہ میں بعض دین یعنی پانچ سورو پیہ ادا کرنے کی گواہی دی ہے امام طحاویؒ نے علمائے احناف سے یہ روایت کی ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں قرض میں بھی گواہی قبول ہوگی یعنی ان کی گواہی سے مدعیٰ علیہ کے ذمہ ایک ہزار روپیہ ثابت نہ ہوگا۔ یہی قول حضرت امام زفرؒ کا ہے۔

**اس کی دلیل**...... یہ ہے کہ مدعی نے جب ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا تو گویا اس نے اس گواہ کو جھوٹا قرار دیا جو پانچ سورو پیہ وصول کرنے کی بھی شہادت دیتا ہے کیونکہ اس گواہ کے مطابق تو مدعیٰ علیہ کے ذمہ پانچ سورو پیہ ہیں اور مدعی کے دعویٰ کے مطابق ایک ہزار روپیہ ہیں تو گویا مدعی نے اس گواہ کی تکذیب کی۔ اور تکذیب کرنا اور جھٹلانا اس کو فاسق قرار دینا ہے۔ گویا مدعی نے اس گواہ کو فاسق قرار دیا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس گواہ کی گواہی اس کے فسق کی وجہ سے قبول نہ ہوگی اور دوسرے گواہ کی گواہی اس کے تنہاء ہونے کی وجہ سے قبول نہ ہوگی پس ثابت ہوا کہ قرض کو ثابت کرنے کے لئے بھی اُن کی گواہی قبول نہیں ہے۔

**ہمارا جواب**...... لیکن ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ مدعی نے مشہود بہ اوّل یعنی ایک ہزار قرض میں اس گواہ کو جھوٹا قرار نہیں دیا ہے یعنی اس نے ایک ہزار روپیہ قرضہ کی جو گواہی دی ہے مدعی نے اس گواہ میں اسکو جھوٹا قرار نہیں دیا ہے بلکہ مشہود بہ ثانی یعنی پانچ سورو پیہ ادا کرنے کی گواہی میں اس کو جھوٹا قرار دیا ہے اور اسطرح کا جھٹلانا قبولیت شہادت کے لئے مانع نہیں ہے جیسے دو گواہوں نے گواہی دی کہ حامد کا خالد پر ایک ہزار روپیہ قرض ہے پھر ان دونوں گواہوں نے گواہی دی کہ حامد پر عارف کا ایک ہزار روپیہ قرضہ ہے اسپر حامد نے ان گواہوں کی تکذیب کی تو حامد جو اوّلاً مشہود لہ ہے اسکے لئے قاضی ایک ہزار کا فیصلہ کردیگا اگرچہ حامد نے اپنے خلاف ایک ہزار کی گواہی میں اُن کی تکذیب اور تفسیق کی ہے کیونکہ حامد کیطرف سے یہ تفسیق (گواہوں کو فاسق قرار دینا) اضطراری چیز ہے حالانکہ گواہی کو وہ تفسیق رد کرتی ہے جو اختیاری ہو۔ حاصل یہ ہے کہ مدعی کو اپنے گواہوں کی تکذیب کرنا یقیناً تفسیق ہوگا اس لئے کہ مدعی کی طرف سے یہ بات اختیاری چیز ہے اور مدعیٰ علیہ کا مدعی کے گواہوں کی تکذیب کرنا تفسیق نہ ہوگا کیوں کہ مدعیٰ علیہ اپنے اوپر سے مدعی کا حق دور کرنے کے لئے ضرورت مند اور مضطر ہے اور ضرورت مند اور مضطر کی تکذیب تفسیق نہیں ہوتی ہے۔

## دو گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں کو یوم النحر میں مکہ میں قتل کیا گیا اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ یوم النحر میں کوفہ میں قتل کیا گیا تو کس کی گواہی قبول ہوگی

قال واذا شهد شاهدان انه قتل زيدا يوم النحر بمكة وشهد آخران انه قتله يوم النحر بالكوفة واجتمعوا عند الحاكم لم يقبل الشهادتين لان احداهما كاذبة بيقين وليست احداهما باولى من الاخرى فان سبقت احداهما وقضى بها ثم حضرت الاخرى لم تقبل لان الاولى قد ترجحت باتصال القضاء بها فلا تنتقض بالثانية

---

ترجمہ اور جب دو گواہوں نے گواہی دی اس نے زید کو یوم النحر میں مکہ میں قتل کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے زید کو یوم النحر میں کوفہ میں قتل کیا ہے اور دونوں گواہوں کے دونوں فریق قاضی کی عدالت میں اکٹھے ہو گئے۔ تو دونوں شہادتیں قبول نہ ہوں گی اس لئے کہ ان دونوں فریقوں میں سے ایک یقینی طور پر جھوٹا ہے اور ان میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے پس اگر ان میں سے ایک فریق نے سبقت کی اور قاضی نے اس پر حکم صادر کر دیا پھر دوسرا فریق حاضر ہوا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ پہلی گواہی کے ساتھ حکم قضاء کے متصل ہونے کی وجہ سے پہلی گواہی راجح ہوگئی ہے لہٰذا وہ دوسرے گواہی سے نہیں ٹوٹے گی۔

تشریح پہلے بیان ہو چکا ہے کہ شاہدین کا مکان اور جائے حادثہ میں اختلاف قبولیت شہادت کے لئے مانع ہے اسی کی نظیر میں یہ مسئلہ پیش خدمت ہے اگر دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ بکر نے زید کو دسویں ذی الحج میں مکۃ المکرمہ میں قتل کیا ہے پھر اسی وقت قاضی کے حکم صادر کرنے سے پہلے دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ بکر نے زید کو دسویں ذی الحج میں کوفہ میں قتل کیا ہے تو دونوں شہادتیں قبول نہ ہوں گی۔

دلیل یہ ہے کہ ایک فعل یعنی ایک آدمی کا قتل دو مکانوں میں چونکہ ناممکن ہے اس لئے ان دونوں شہادتوں میں سے ایک شہادت یقینی طور سے جھوٹی ہوگی اور مرجح نہ ہونے کی وجہ سے کسی ایک کو ترجیح بھی حاصل نہ ہوگی پس جب دونوں شہادتیں برابر درجہ کی ہیں اور ایک کو دوسری پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے تو تعارض کیوجہ سے دونوں کو رد کر دیا جائیگا ہاں اگر دو گواہوں نے پہلے گواہی دی اور قاضی نے اس کے مطابق فیصلہ کر دیا پھر دوسرے دو گواہوں نے شہادت دی تو یہ دوسری شہادت قبول نہ ہوگی کیونکہ پہلی شہادت کیساتھ چونکہ قاضی کا حکم متصل ہو گیا ہے اس لئے پہلی شہادت راجح ہوگی اور دوسری شہادت قضائے قاضی کے متصل نہ ہونے کی وجہ سے مرجوع ہے اور مرجوع کیوجہ سے راجح کو نہ توڑا جاتا ہے اور نہ چھوڑا جاتا ہے لہٰذا پہلی شہادت کو راجح ہونے کی وجہ سے قبول کیا جائیگا اور دوسری شہادت کو مرجوع ہونے کی وجہ سے رد کر دیا جائیگا۔

## دوآدمیوں نے گائے چوری پر گواہی دی اور گائے کے رنگ میں دونوں کا اختلاف ہوگیا تو سارق کا ہاتھ کاٹا جائے گا

قال واذا شهدا على رجل انه سرق بقرة واختلفا في لونها قطع وان قال احدهما بقرة والآخر ثورا لم يقطع وهٰذا عند ابى حنيفة وقالا لا يقطع في الوجهين جميعا وقيل الاختلاف في لونين يتشابهان كالسواد والحمرة لا في السواد والبياض وقيل هو في جميع الالوان لهما ان السرقة في السوداء غيرها في البيضاء. فلم يتم على كل فعل نصاب الشهادة وصار كالغصب بل اولى لان امر الحد اهم وصار كالذكورة والانوثة وله ان التوفيق ممكن لان التحمل في الليالي من بعيد واللونان يتشابهان او يجتمعان في واحد فيكون السواد من جانب وهٰذا يبصره والبياض من جانب آخر وهٰذا يشاهده بخلاف الغصب لان التحمل فيه بالنهار على قرب منه والذكورة والانوثة لا يجتمعان في واحدة وكذا الوقوف على ذالک بالتقرب منه فلا يشتبه

---

ترجمہ ...... اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے گائے چوری کی ہے اور دونوں نے اس کے رنگ میں اختلاف کیا تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے کہا کہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا بیل تھا تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائیگا۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں نہ کاٹا جائے گا۔ اور کہا گیا کہ اختلاف ایسے دو رنگوں میں ہے جو باہم مشابہ ہوں۔ جیسے سیاہ اور سرخ نہ کہ سیاہ اور سفید میں اور کہا گیا کہ یہ اختلاف تمام رنگوں میں ہے۔ صاحبین نے فرمایا کہ سیاہ گائے کی چوری سفید گائے کی چوری کا غیر ہے۔ پس ہر فعل پر شہادت کا نصاب پورا نہیں ہوا۔ اور یہ غصب کے مانند ہوگیا بلکہ بدرجہ اولیٰ۔ کیونکہ حد لگانے کا معاملہ زیادہ اہم ہے۔ اور یہ اختلاف نر اور مادہ کے اختلاف کے مانند ہوگیا۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ توفیق ممکن ہے اس لئے کہ راتوں میں ایسی گواہی کا اٹھانا دور سے واقع ہوتا ہے۔ اور دونوں رنگ یا تو متشابہ ہوں گے یا ایک میں جمع ہوں گے۔ پس سیاہی ایک جانب ہو اور یہ اس کو دیکھے اور سفیدی دوسری جانب ہو اور یہ اس کو دیکھے۔ برخلاف غصب کے کیونکہ اس میں شہادت کا اٹھانا دن میں نزدیک سے ہوتا ہے اور نر و مادہ ہونا ایک جانور میں جمع نہیں ہوتے۔ اور اسی طرح جانور سے نزدیک ہو کر اس پر آگاہی ہو سکتی ہے تو کوئی اشتباہ نہ ہوگا۔

تشریح ...... شاہدین نے آکر مشہود بہ کے کیف میں اختلاف کیا تو یہ اختلاف بھی قبولیت شہادت کے لئے مانع ہے۔ چنانچہ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی پر گائے چوری کرنے کا دعویٰ کیا اور اس گائے کا رنگ بیان نہیں کیا اور بینہ پیش کر دیا مگر دونوں گواہوں میں سے ایک نے سرخ رنگ کی گائے چوری کرنے پر شہادت دی اور دوسرے نے سیاہ رنگ کی گائے چوری کرنے پر شہادت دی یا گواہوں کا یہ اختلاف سیاہ اور سفید میں ہوا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شہادت قبول ہوگی اور چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ اور صاحبین اور ائمہ ثلاثہ، امام مالک، امام شافعی، اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ یہ شہادت قبول نہ ہوگی اور چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور اگر مسروق منہ، (مالک) نے مسروقہ گائے کا رنگ متعین کر دیا مثلاً یہ کہا کہ وہ گائے سرخ رنگ کی تھی پھر شاہدین میں سے ایک نے سرخ رنگ پر گواہی دی اور دوسرے نے سیاہ رنگ پر گواہی دی تو یہ گواہی بالاجماع قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ

اس صورت میں مدعی نے اپنے ایک گواہ کی تکذیب کردی ہے لہٰذا اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور دوسرا گواہ چونکہ اکیلا رہ گیا اس لئے اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ بہر حال اگر مسروق منہ، نے رنگ متعین نہ کیا اور گواہوں نے رنگ متعین کرنے میں اختلاف کردیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ گواہی قبول ہوگی دونوں گواہوں کے بیان کردہ دونوں رنگ خواہ آپس میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوں جیسے سیاہ اور سرخ یا مشابہ نہ ہوں جیسے سیاہ اور سفید اور صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور اگر ایک گواہ نے گائے چوری کرنے کی گواہی دی اور ایک نے بیل چوری کرنے کی گواہی دی تو یہ گواہی باتفاق احناف قبول نہ ہوگی اور چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ اسی کے قائل ائمہ ثلاثہ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ہیں۔ بعض مشائخ نے کہا کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف ایسے دو رنگوں میں ہے جو باہم مشابہ ہوں جیسے سیاہ اور سرخ یعنی اگر ایک گواہ نے کہا کہ مسروقہ گائے کا رنگ سیاہ ہے اور دوسرے نے کہا کہ سرخ ہے تو امام صاحب کے نزدیک یہ گواہی قبول ہوگی۔ اور چور کا ہاتھ کاٹ لیا جائیگا اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اور اگر گواہوں نے ایسے دو رنگوں میں اختلاف کیا جو باہم مشابہ نہیں ہے مثلاً ایک نے سیاہ رنگ کی گواہی دی اور ایک نے سفید رنگ کی گواہی دی تو یہ گواہی امام صاحبؒ اور صاحبینؒ دونوں کے نزدیک قبول نہ ہوگی اور بعض نے کہا کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف تمام رنگوں میں ہے یعنی امام صاحبؒ کے نزدیک مطلقاً دو رنگوں میں اختلاف کرنے کی صورت میں گواہی قبول ہوجائیگی دونوں رنگ خواہ آپس میں مشابہ ہوں یا مشابہ نہ ہوں اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں گواہی قبول نہ ہوگی۔

**صاحبینؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری اور ہے اور سفید گائے کی چوری اور ہے یعنی ہر ایک گواہ نے ایک گائے کی چوری پر گواہی دی ہے لہٰذا کسی گائے کی چوری پر بھی نصاب شہادت (دو گواہ ہونا) پورا نہیں ہوا اور جب نصاب شہادت نہیں پایا گیا تو یہ شہادت قبول بھی نہ ہوگی اور یہ غصب کے مانند ہوگیا جیسے اگر ایک گواہ نے کہا کہ غاصب نے سفید رنگ کی گائے غصب کی ہے اور ایک نے کہا کہ سیاہ رنگ کی غصب کی ہے تو اس گواہی سے یہ غصب ثابت نہیں ہوتا اسی طرح اختلاف کی صورت میں چوری بھی ثابت نہ ہوگی بلکہ چوری بدرجہ اولیٰ ثابت نہ ہونی چاہئے کیوں کہ حد مارنے کا معاملہ زیادہ سخت ہے اس لئے کہ غصب تو شہادت نساء مع الرجال سے بھی ثابت ہوجاتا ہے اور شہادت علی الشہادت سے بھی اور حد ان دونوں سے ثابت نہیں ہوتی پس جب گواہوں کے شئی مغصوب کے رنگ میں اختلاف کرنیکی صورت میں گواہی قبول نہیں ہوتی تو اس طرح کے اختلاف سے حد سرقہ بدرجہ اولیٰ ثابت نہ ہوگی اور یہ ایسا ہوگیا جیسے نر اور مادہ کا اختلاف ہے یعنی جس طرح گواہوں کے نر اور مادہ میں اختلاف کرنے سے ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی اسی طرح رنگ میں اختلاف کرنے کی صورت میں بھی گواہی قبول نہ ہوگی۔

**حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ رنگ کے سلسلہ میں گواہوں نے جو اختلاف کیا ہے اس میں تطبیق اور توفیق دینا ممکن ہے اس لئے کہ چوریاں اکثر و بیشتر رات میں ہوتی ہیں اور دیکھنے والا دور سے دیکھتا ہے کیونکہ اگر دیکھنے والا قریب میں ہو تو چور چوری ہی نہ کرسکے گا۔ پس جب رات میں گواہی کا اٹھانا یعنی دیکھنے والے کا دیکھنا دور سے واقع ہوتا ہے اور دونوں رنگ یا تو آپس میں مشابہ ہونگے جیسے سیاہ اور سرخ اور یا دونوں رنگ مشابہ نہ ہوں گے جیسے سیاہ اور سفید مگر دونوں رنگ ایک جانور میں جمع ہوں گے۔ اس طور پر کہ جانور کی ایک جانب سیاہ ہو اور دوسری جانب سفید ہو پس پہلی صورت میں تو دور سے دیکھنے میں چونکہ اشتباہ ہوسکتا ہے اس لئے گواہوں کے بیان

میں قدرے اختلاف ہوگیا۔ لہذا اس اختلاف کو نظر انداز کر کے ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اور دوسری صورت میں جب ایک جانب میں سفیدی اور دوسری جانب میں سیاہی ہے تو ممکن ہے کہ ایک گواہ نے ایک جانب کو دیکھا ہو اور دوسرے نے دوسری جانب کو دیکھا ہو اور ہر ایک نے اپنے دیکھے ہوئے کے موافق گواہی دی۔ لہذا اس صورت میں بھی گواہی قبول ہوگی۔ اس کے برخلاف غصب کہ غصب دن میں ہوتا ہے اور نزدیک سے ہوتا ہے۔ لہذا گواہوں کا دیکھنا بھی دن میں ہوگا اور نزدیک سے ہوگا۔ اور جب یہ بات ہے تو غصب میں گواہوں کا اختلاف مقبول نہ ہوگا اور نر و مادہ ہونا چونکہ ایک جانور میں جمع نہیں ہو سکتے اور جانور سے نزدیک ہو کر اس پر اطلاع حاصل کرنا بھی ممکن ہے اس لئے اس میں اشتباہ بھی نہ ہوگا اور جب اشتباہ نہیں تو توفیق دینے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور جب توفیق کی ضرورت نہیں ہے تو اس صورت میں بھی شہادت قبول نہ ہوگی۔

## ایک گواہ نے غلام ایک ہزار کے بدلے خریدنے پر گواہی دی اور دوسرے نے ڈیڑھ ہزار کے بدلے خریدنے کی گواہی دی گواہی باطل ہے

قال ومن شهد لرجل انه اشترى عبدا من فلان بالف وشهد آخر انه اشترى بالف وخمس مائة فالشهادة باطلة لان المقصود اثبات السبب وهو العقد ويختلف باختلاف الثمن فاختلف المشهود به ولم يتم العدد على كل واحد ولان المدّعي يكذّب احد شاهديه وكذالك اذا كان المدعي هو البائع ولا فرق بين ان يدعي المدعي اقل المالين او اكثرهما لما بينا

ترجمہ...... اور اگر ایک شخص نے کسی کے لئے گواہی دی کہ اس نے ایک غلام فلاں سے ایک ہزار کے عوض خریدا ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ اس نے ڈیڑھ ہزار کے عوض خریدا ہے تو یہ شہادت باطل ہے کیونکہ یہاں سبب یعنی عقد بیع ثابت کرنا مقصود ہے اور سبب اختلاف ثمن سے مختلف ہو جاتا ہے لہذا جس چیز کی گواہی دی گئی وہ مختلف ہو گیا اور ہر عقد پر عدد پورا نہیں ہوا اور اس لئے کہ مدعی اپنے دو گواہوں میں سے ایک کو جھوٹا بتلاتا ہے اور اسی طرح اگر بائع خود مدعی ہو اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ مدعی دونوں مالوں میں سے کم کا دعویٰ کرے یا زیادہ کا دعویٰ کرے دلیل وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً خالد نے دعویٰ کیا کہ حامد نے اپنا غلام ایک ہزار یا ڈیڑھ ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کیا ہے اور بائع یعنی حامد نے اس کا انکار کر دیا تو مدعی بیع یعنی مشتری (خالد) نے بینہ پیش کیا لیکن ایک گواہ نے ایک ہزار کے عوض خریدنے کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار کے عوض خریدنے کی گواہی دی تو یہ گواہی باطل اور ناقابل قبول ہے کیوں کہ بیع کا دعویٰ کرنے سے مشتری کا مقصود سبب یعنی عقد بیع کو ثابت کرنا ہے اور عقدِ بیع ثمن کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے اس لئے کہ ایک ہزار کے عوض خریدنا اور ہے اور ڈیڑھ ہزار کے عوض خریدنا اور ہے گویا ایک گواہ نے ایک عقد پر گواہی دی اور دوسرے نے دوسرے عقد پر گواہی دی اور جب ایسا ہے تو دونوں عقدوں میں سے کسی عقد پر نصاب شہادت پورا نہیں ہوا اور جب نصاب شہادت (دو گواہ) پورا نہیں ہوا تو کسی عقد پر کسی کی گواہی قبول نہ ہوگی بلکہ دونوں کی شہادت باطل اور لغو ہوگی۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ مدعی یعنی مشتری اپنے دونوں گواہوں میں سے ایک کو خود جھوٹا قرار دے رہا ہے یعنی اگر مشتری نے ایک ہزار

کے عوض خریدنے کا دعویٰ کیا ہے تو ڈیڑھ ہزار کے عوض خریدنے کی گواہی دینے والا مدعی کے نزدیک کاذب ہوگا اور اگر مشتری نے ڈیڑھ ہزار کے عوض خریدنے کا دعویٰ کیا ہے تو ایک ہزار کے عوض خریدنے کی گواہی دینے والا مدعی کے نزدیک کاذب ہوگا بہر حال مدعی جب ایک ہزار کی تکذیب کر رہا ہے تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اور دوسرا گواہ چونکہ اکیلا رہ گیا ہے اس لئے اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ شہادت اس وقت بھی باطل ہوگی جبکہ مدعی بیع بائع ہو اور گواہوں میں اختلاف ہو مثلاً بائع یعنی حامد نے دعویٰ کیا کہ میں نے ایک غلام ایک ہزار یا ڈیڑھ ہزار کے عوض خالد کو فروخت کیا ہے اور مشتری یعنی خالد اس کا منکر ہے تو مدعی یعنی بائع نے بینہ پیش کیا مگر ان میں سے ایک گواہ نے ایک ہزار کے عوض فروخت کرنے کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار کے عوض فروخت کرنے کی گواہی دی تو سابقہ دلیلوں کیوجہ سے یہ گواہی بھی باطل اور نا قابل قبول ہوگی۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ مدعی بائع ہو یا مشتری اور وہ اقل مال (ایک ہزار) کا دعویٰ کرے یا اکثر مال (ڈیڑھ ہزار) کا دعویٰ کرے مسئلہ کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ دلائل سے اس کی تفصیل ذکر کر دی گئی ہے۔

## بدل کتابت میں گواہوں کی گواہی میں اختلاف کا حکم

**وكذالك الكتابة لان المقصود هو العقد ان كان المدعى هو العبد فظاهر وكذا اذا كان هو المولى لان العتق لا يثبت قبل الاداء فكان المقصود اثبات السبب وكذا الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد اذا كان المدعى هو المرأة والعبد والقاتل لان المقصود اثبات العقد والحاجة ماسة اليه وان كانت الدعوى من جانب آخر فهو بمنزلة دعوى الدين فيما ذكرنا من الوجوه لانه يثبت العفو والعتق والطلاق باعتراف صاحب الحق فبقى الدعوى فى الدين وفى الرهن ان كان المدعى هو الراهن لا يقبل لانه لا حظ له فى الرهن فعريت الشهادة عن الدعوى وان كان هو المرتهن فهو بمنزلة دعوى الدين وفى الاجارة ان كان ذالك فى اول المدة فهو نظير البيع وان كان بعد مضى المدة والمدعى هو الآخر فهو دعوى الدين**

---

ترجمہ...... اور یہی حکم کتابت کا ہے اس لئے کہ مقصود عقد ہے اگر مدعی غلام ہو تو ظاہر ہے اور ایسے ہی جب مولیٰ مدعی ہو۔ اس لئے کہ آزادی بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ پس مقصود سبب کو ثابت کرنا ہوگا۔ اور یہی حکم خلع، اعتاق علی المال اور صلح عن دم العمد کا ہے جبکہ مدعی عورت، غلام، قاتل ہو۔ کیونکہ مقصود عقد کو ثابت کرنا ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے۔ اور اگر دعویٰ دوسری جانب سے ہو تو مذکورہ صورتوں میں یہ قرضہ کے دعویٰ کے مرتبہ میں ہے۔ کیونکہ عفو، عتق اور طلاق صاحب حق کے اعتراف سے ثابت ہو جائے گا۔ پس قرضہ کا دعویٰ باقی رہا۔ اور رہن کی صورت میں اگر مدعی راہن ہو تو شہادت قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ رہن میں راہن کا کچھ حق نہیں ہے تو شہادت دعویٰ سے خالی ہوئی۔ اور اگر مدعی، مرتہن ہو تو وہ دین کے دعویٰ کے مرتبہ میں ہے۔ اور اجارہ کی صورت میں یہ اختلاف اگر ابتدائے مدت میں ہوا تو یہ بیع کی نظیر ہے اور اگر مدت گزرنے کے بعد ہوا اور اجارہ پر دینے والا مدعی ہے تو یہ قرضہ کا دعویٰ ہے۔

تشریح...... علامہ ابن الہمام نے فرمایا کہ ایک ہی نوع کے آٹھ مسئلے ہیں۔ ان میں سے ایک مسئلہ تو گذشتہ عبارت میں ذکر کر دیا گیا یعنی عقد بیع کی صورت میں گواہوں نے ثمن میں اختلاف کیا ہو۔ دوسرا مسئلہ عقد کتابت کا ہے جو پیش نظر عبارت میں مذکور ہے۔ اس

کی صورت یہ ہے کہ ایک غلام نے اپنے مولیٰ پر کتابت کا دعویٰ کیا اور مولیٰ نے عقدِ کتابت کا انکار کر دیا۔ پھر مدعی یعنی غلام نے بینہ پیش کیا لیکن ان میں سے ایک گواہ نے گواہی دی کہ بدل کتابت ایک ہزار روپیہ ہے۔ اور ایک نے گواہی دی کہ بدل کتابت ایک ہزار پانچ سو روپیہ ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ یہاں عقدِ کتابت کو ثابت کرنا مقصود ہے اور عقدِ کتابت، بیع کی طرح بدل کتابت کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتی ہے پس جب ایک گواہ نے ایک ہزار روپیہ بدلِ کتابت ہونے کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار روپیہ بدل کتابت ہونے کی گواہی دی۔ اور ایک ہزار روپیہ بدل کتابت کے ساتھ عقد کتابت اور ہے اور ڈیڑھ ہزار بدل کتابت کے ساتھ عقد کتابت اور ہے گویا یہ دو عقد کتابت ہو گئے اور کسی عقد کتابت پر نصاب شہادت نہیں پایا گیا اور جب کسی عقد کتابت پر نصاب شہادت نہیں پایا گیا بلکہ ہر ایک پر فقط ایک گواہ ہے تو یہ شہادت، نصاب پورا نہ ہونے کی وجہ سے قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مولیٰ عقدِ کتابت کا مدعی ہو اور غلام منکر ہو۔ اور گواہوں نے ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار کے ساتھ اختلاف کیا ہو تو ان کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ شہادت بھی درحقیقت عقد کتابت کو ثابت کرنے کے لئے ہے بایں طور کہ مولیٰ کا مقصود غلام کی آزادی ہے اور آزادی بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے ثابت نہیں ہوتی ہے اور بدل کتابت کی ادائیگی بغیر عقد کتابت کے متحقق نہیں ہوسکتی۔ پس ثابت ہوا کہ عقد کتابت ہی مقصود ہے اور شاہدین کے اختلاف کی وجہ سے عقدِ کتابت چونکہ مختلف ہو جاتا ہے۔ اس لئے کسی بھی عقدِ کتابت پر نصاب شہادت پورا نہیں ہوا۔ اور نصاب شہادت جب تک پورا نہ ہو اس وقت تک شہادت چونکہ قبول نہیں ہوتی اس لئے یہ شہادت بھی قبول نہ ہوگی۔ تیسرا مسئلہ خلع کا ہے، چوتھا اعتاق علیٰ مال کا ہے اور پانچواں صلح عن دم العمد کا ہے۔ لیکن یہ مسئلہ مسائل ثلاثہ، مسئلہ عقد بیع اور مسئلہ عقدِ کتابت کی طرح اس وقت ہوں گے جب کہ مسئلہ خلع میں عورت مدعی ہو، اور اعتاق علیٰ مال میں غلام مدعی ہو، اور صلح عن دم العمد میں قاتل مدعی ہو۔ ان کی تفصیل یہ ہے کہ عورت نے دعویٰ کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے خلع کرالیا ہے اور شوہر اس کا منکر ہے۔ پھر عورت کی طرف سے دعویٰ خلع پر پیش کردہ گواہوں میں سے ایک گواہ نے گواہی دی کہ بدلِ خلع ایک ہزار ہے اور دوسرے نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ عورت کا مقصود عقدِ خلع کو ثابت کرنا ہے۔ اور گواہوں کے بدلِ خلع میں اختلاف کرنے کی وجہ سے عقد خلع مختلف ہو گیا۔ اور کسی بھی عقدِ خلع پر چونکہ نصاب شہادت پورا نہیں ہوا۔ اس لئے دونوں گواہوں میں سے کسی کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

چوتھے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ غلام نے اپنے مولیٰ پر اعتاق علیٰ مال کا دعویٰ کیا اور مولیٰ اس کا منکر ہے پھر غلام نے اپنے دعویٰ پر دو گواہ پیش کئے مگر ایک نے گواہی دی کہ اعتاق کا عوض ایک ہزار ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ اعتاق کا عوض ڈیڑھ ہزار ہے، تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ غلام کا مقصود عقدِ اعتاق علیٰ مال کو ثابت کرنا ہے اور گواہوں کے مقدارِ مال میں اختلاف کرنے کی وجہ سے عقدِ اعتاق علیٰ مال مختلف ہو گیا۔ اور کسی بھی عقدِ اعتاق پر چونکہ نصابِ شہادت موجود نہیں ہے۔ اس لئے کسی کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور پانچویں مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ قاتل نے اولیائے مقتول پر صلح عن دم العمد کا دعویٰ کیا اور اولیاءِ مقتول نے اس کا انکار کیا پھر قاتل نے اپنے دعویٰ پر دو گواہ پیش کئے مگر ایک گواہ نے گواہی دی کہ بدل صلح ایک ہزار ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ بدلِ صلح ڈیڑھ ہزار ہے پس گواہوں کے اختلاف کرنے سے عقدِ صلح مختلف ہو گیا ہے اور کسی بھی عقد پر پورا نصاب شہادت موجود نہیں ہے۔ لہٰذا نصاب شہادت پورا نہ ہونے کی وجہ سے یہ شہادت بھی قبول نہ ہوگی۔ حاصل یہ کہ تینوں مسائل میں مدعی کا مقصود عقد کو ثابت کرنا ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے اور گواہوں

کے اختلاف کرنے سے عقد مختلف ہوگیا ہے اور کسی بھی عقد پر چونکہ نصاب شہادت موجود نہیں ہے اس لئے یہ شہادت مردود اور غیر مقبول ہوگی۔ان تینوں مسائل میں اگر دعویٰ دوسری جانب سے ہو یعنی مولیٰ شوہر اور ولی مقتول کی جانب سے ہو۔ مثلاً مولیٰ نے دعویٰ کیا کہ میں نے ڈیڑھ ہزار پر تجھ کو آزاد کیا ہے۔ اور غلام کہتا ہے کہ ایک ہزار پر آزاد کیا ہے یا شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے ایک ہزار پانچ سو روپیہ پر تجھ سے خلع کیا ہے اور عورت کہتی ہے کہ ایک ہزار پر خلع کیا ہے اور ولی مقتول نے کہا کہ میں نے تجھ سے ڈیڑھ ہزار پر صلح کی ہے اور قاتل کہتا ہے کہ ایک ہزار پر صلح کی ہے تو یہ ایسا ہے جیسا کہ ان حضرات نے قرضہ کا دعویٰ کیا ہو۔ کیونکہ صاحب حق یعنی ولی مقتول کے اعتراف کرنے سے عفو ثابت ہوگیا اور مولیٰ کے اعتراف کرنے سے عتق ثابت ہوگیا اور شوہر کے اعتراف کرنے سے طلاق ثابت ہوگئی۔ پس جب یہ چیزیں محض اعتراف کرنے سے ثابت ہوگئیں تو ان حضرات کی طرف سے محض دین اور قرض کا دعویٰ باقی رہا اور قرض میں وہ تمام صورتیں جاری ہونگی جو شروع باب میں ذکر کی گئیں ہیں مثلاً مدعی یعنی مولیٰ، زوج اور ولی مقتول نے اگر ایک ہزار یا پانچ سو کا دعویٰ کریگا اور گواہوں نے ایک ہزار اور ایک ہزار پانچ سو کیساتھ اختلاف کیا تو ایک ہزار پر بالاتفاق گواہی قبول کر لی جائے گی اور اگر دو ہزار کا دعویٰ کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہزار پر قبول کر لی جائیگی اور اگر ان حضرت نے اقل مالین یعنی ایک ہزار کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے اختلاف کیا تو تکذیب، توفیق اور سکوت کی صورتوں کا اعتبار کیا جائیگا یعنی اگر مدعی نے زائد کے بارے میں اپنے گواہ کی تکذیب یا زائد کے بارے میں سکوت کیا تو یہ گواہی رد ہو جائے گی اور اس سے مال کی کوئی مقدار ثابت نہ ہوگی اور اگر مدعی کے قول اور گواہ کی گواہی میں توفیق دینا ممکن ہو تو اس گواہی کو قبول کر لیا جائے گا ان صورتوں کی تفصیل اگر ذہن میں نہ ہو تو شروع باب میں ملاحظہ کر لی جائے۔

چھٹا مسئلہ دین کا ہے چنانچہ اگر راہن مدعی ہو یعنی راہن نے دعویٰ کیا کہ فلاں کے پاس میرا فلاں سامان رہن ہے اور مرتہن اسکا منکر ہے پھر راہن نے گواہ پیش کئے تو ایک گواہ نے کہا کہ فلاں مرتہن کے پاس فلاں سامان ایک ہزار دین کے عوض رہن رکھا گیا ہے اور دوسرے گواہ نے کہا کہ ڈیڑھ ہزار کے عوض رکھا گیا ہے تو راہن کا یہ بینہ قبول نہ ہوگا کیوں کہ دین ادا کرنے سے پہلے راہن کا شئی مرہون میں کوئی حصہ نہیں ہوتا چنانچہ ادائے دین سے پہلے راہن اگر شئی مرہونہ کو واپس لینا چاہے تو اسکو یہ حق نہ ہوگا پس جب ادائے دین سے پہلے راہن کو شئی مرہونہ واپس لینے کا حق نہیں ہے تو اس کا دعویٰ غیر مفید ہوگا اور جب اس کا دعویٰ غیر مفید ہے تو وہ نہ ہونے کے درجہ میں ہوگا گویا دعویٰ نہیں پایا گیا اور جب دعویٰ نہیں پایا گیا تو راہن کی طرف سے پیش کردہ شہادت بغیر دعوے کے رہی اور پہلے گزر چکا ہے کہ بغیر دعوے کے کوئی شہادت قبول نہیں ہوتی ہے لہٰذا راہن کی طرف سے پیش کردہ یہ شہادت بھی قبول نہ ہوگی اور اگر مرتہن مدعی ہو یعنی مرتہن نے دعویٰ کیا کہ فلاں مرہون سامان کے عوض فلان پر میرا اسقدر قرض ہے اور راہن اس کا منکر ہے پھر مرتہن نے گواہ پیش کئے اور گواہوں نے اختلاف کیا ایک نے دین کی مقدار ایک ہزار بتلائی دوسرے نے ڈیڑھ ہزار بیان کی تو اقل مالین یعنی ایک ہزار پر یہ گواہی قبول کر لی جائے گی اس کی دلیل یہ ہے کہ مرتہن کو چونکہ شئی مرہونہ واپس کر کے عقد رہن توڑنے کا ہر وقت اختیار ہے اس لئے مرتہن کے حق میں عقد رہن غیر لازم ہوگا اور جب عقد رہن مرتہن کے حق میں غیر لازم ہے تو عقد رہن عدم کے درجہ میں ہوگا۔ اور مرتہن کی طرف سے صرف دین کا دعویٰ معتبر ہوگا گویا مرتہن نے راہن پر دین کا دعویٰ کیا ہے اور دین کی صورت میں گواہوں کے ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار کے اختلاف کیساتھ اقل یعنی ایک ہزار پر گواہی قبول کر لی جاتی ہے جیسا کہ سابق میں گزر الہٰذا

یہاں بھی ایک ہزار پر گواہی قبول کر کے مرتہن کے لئے ایک ہزار کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اور راہن دین کے ضمن میں ایک ہزار کے عوض ثابت ہو جائے گا۔

ساتواں مسئلہ اجارہ کا ہے لیکن اس کی دوصورتیں ہیں۔ آجر (اجرت پر دینے ولا) اور متاجر (اجرت پر لینے والا) کے درمیان اجرت کی مقدار میں اجارہ کی اول مدت میں اختلاف ہوگا یا مدت اجارہ گزر جانے کے بعد اختلاف ہوگا یہ اختلاف اگر اول مدت میں ہوا تو یہ بیع کی نظیر ہوگی یعنی جس طرح بیع میں گواہوں کے اختلاف کرنے سے ان کی شہادت قبول نہیں ہوتی اسی طرح اجارہ میں بھی اختلاف شاہدین کی وجہ سے ان کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیوں کہ اس صورت میں عقد اجارہ کو ثابت کرنا مقصود ہے اور عقد اجارہ اختلاف اجرت کی وجہ سے مختلف ہوگیا ہے کیوں کہ ایک گواہ نے گواہی دی کہ مقدار اجرت ایک ہے اور ایک نے کہا کہ مقدار اجرت ڈیڑھ ہزار ہے پس اس اختلاف کی وجہ سے عقد اجارہ ایک نہ رہا بلکہ دو ہو گئے ایک ایک ہزار کے عوض دوسرا ڈیڑھ ہزار کے عوض اور چونکہ شئی نصاب شہادت موجود نہیں ہے اس لئے یہ شہادت قبول نہ ہوگی اور اجارہ ثابت نہ ہوگا اور اگر یہ اختلاف مدت اجارہ گزر جانے کے بعد ہوا۔ تو اس کی بھی دوصورتیں ہیں مدعی آجر اجرت پر دینے والا ہوگا یا متاجر اجرت پر لینے والا ہوگا۔ اگر مدعی آجر ہے اور اس نے اکثر یعنی ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ اجرت کیا ہے اور شاہدین نے ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار کے ساتھ اختلاف کیا ہے تو اقل مالین یعنی ایک ہزار پر شہادت قبول کر لی جائیگی اور آجر کیلئے ایک ہزار کا فیصلہ کر دیا جائیگا اس لئے کہ جب مدت اجارہ گزر گئی تو صرف اجرت کی مقدار میں جھگڑا رہا اور یہ ایسا ہوگیا جیسے ایک شخص نے دوسرے پر ڈیڑھ ہزار کا دین کا دعویٰ کیا ہو لیکن گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی۔ تو ایک ہزار پر گواہی قبول کر لی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی چونکہ آجر کی طرف سے محض دین کا دعویٰ ہے اس لئے ایک ہزار پر گواہی قبول ہو جائے گی۔ اور اگر مدعی، متاجر ہے اور آجر منکر ہے تو اس نے جس قدر کا اعتراف کیا ہے وہی اجرت قرار پائے گی۔ اور شاہدین کا اتفاق یا اختلاف اس پر اثر انداز نہ ہوگا کیونکہ متاجر نے اگر اکثر یعنی ڈیڑھ ہزار کا اقرار کیا ہے تو آجر اور متاجر کے درمیان کوئی جھگڑا ہی نہ ہوگا۔ اور اگر ایک ہزار کا اقرار کیا ہے تو آجر بینہ کے ذریعہ بھی ایک ہزار سے زائد نہ لے سکے گا۔ کیوں کہ آجر کی طرف سے ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ ہوگا اور اس پر بینہ پیش کریگا۔ اور گواہوں میں اختلاف ہوگا تو پہلے گزر چکا کہ اس صورت میں اقل یعنی ایک ہزار پر بینہ قبول کیا جائے گا۔ لہٰذا یہاں بھی متاجر کی اقرار کردہ مقدار اجرت واجب ہوگی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔

## مقدار مہر میں گواہوں کی گواہی میں اختلاف کا حکم

قال فاما النكاح فانه يجوز بالف استحسانا وقالا هذا باطل في النكاح ايضاً ذكر في الامالي قول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة ولهما ان هذا اختلاف في العقد لان المقصود من الجانبين السبب فاشبه البيع ولابي حنيفة ان المال في النكاح تابع والاصل فيه الحل والازدواج والملك ولا اختلاف فيما هو الاصل فيثبت ثم اذا وقع الاختلاف في التبع يُقضى بالاقل لاتفاقهما عليه ويستوي دعوى اقل المالين او اكثرهما في الصحيح ثم قيل الاختلاف فيما اذا كانت المرأة هي المدعية وفيما اذا كان المدعي هو الزوج اجماع على انه لا تقبل لان مقصودها قد يكون المال ومقصوده ليس الا العقد وقيل الخلاف في الفصلين وهٰذا اصح

والوجه ما ذكرناه

ترجمہ...... اور رہا نکاح تو (ابوحنیفہؒ کے نزدیک) وہ استحساناً ایک ہزار روپیہ کے عوض جائز ہو جائے گا۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ گواہی نکاح میں بھی باطل ہے اور امالی میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اختلاف عقد میں ہے۔ کیونکہ دونوں طرف سے سبب ہی مقصود ہے پس بیع کے مشابہ ہو گیا۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں مال تو تابع ہوتا ہے اور اصل میں حلت، ازدواج اور ملک بضع ہے اور جو چیز اصل ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پس اصل ثابت ہو جائے گا۔ پھر جب تابع میں اختلاف ہوا تو اقل مال کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں گواہ اقل مال پر متفق ہیں اور دعویٰ اقل مالین کا ہو یا اکثر مالین کا صحیح قول میں دونوں برابر ہیں پھر کہا گیا کہ اختلاف اس صورت میں ہے جب عورت مدعیہ ہو۔ اور اس صورت میں جبکہ مدعی شوہر ہو اس پر اجماع ہے کہ شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ عورت کا مقصود کبھی مال ہوتا ہے اور شوہر کا مقصود صرف عقد ہوتا ہے۔ اور کہا گیا کہ اختلاف دونوں صورتوں میں ہے اور یہی اصح ہے اور اس کی وجہ وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... مذکورہ آٹھ مسائل میں سے آٹھواں مسئلہ نکاح کا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عورت مدعی ہے کہ میرا نکاح فلاں کیساتھ ڈیڑھ ہزار روپیہ پر ہوا۔ لیکن شوہر نے کہا کہ ایک ہزار روپیہ پر نکاح ہوا۔ پھر عورت نے گواہ پیش کئے تو ایک گواہ نے ایک ہزار روپیہ کے عوض نکاح کی گواہی دی۔ اور ایک نے کہا کہ مہر ڈیڑھ ہزار روپیہ مقرر کیا گیا تھا، تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ نکاح ایک ہزار روپیہ پر استحساناً جائز ہو جائے گا۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ گواہی نکاح میں بھی باطل ہے یعنی نہ شہادت قبول ہوگی اور نہ نکاح کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اور امالی میں ابو یوسفؒ کا قول، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے یعنی استحساناً امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی نکاح جائز ہے۔

صاحبین کی دلیل...... یہ ہے کہ میاں بیوی دونوں کا مقصود سبب یعنی عقدِ نکاح کو ثابت کرنا ہے اور گواہوں کے اختلاف کی وجہ سے عقدِ نکاح مختلف ہو گیا بایں طور کہ ایک ہزار روپیہ کے عوض نکاح اور ہے اور ڈیڑھ ہزار روپیہ کے عوض اور ہے اور کسی پر شہادت کا نصاب موجود نہیں ہے۔ لہٰذا نہ ایک ہزار کے عوض نکاح جائز ہوگا اور نہ ڈیڑھ ہزار کے عوض جائز ہوگا۔ اور عقدِ نکاح میں گواہوں کا یہ اختلاف عقدِ بیع میں اختلاف کے مشابہ ہو گیا ہے یعنی جس طرح عقدِ بیع میں گواہوں کے ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار کے ساتھ اختلاف کرنے کی وجہ سے شہادت قبول نہیں ہوتی۔ اور بیع درست نہیں ہوتی۔ اسی طرح عقدِ نکاح میں گواہوں کے اختلاف کرنے کی وجہ سے نہ شہادت قبول ہوگی اور نہ عقدِ نکاح جائز ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ گواہوں کا اختلاف مقدار مہر یعنی مال میں ہے اور مال، نکاح کے اندر تابع ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نکاح کے وقت اگر مہر کا ذکر بالکل نہ کیا گیا ہو تب بھی نکاح درست ہو جاتا ہے۔ بہر حال مال نکاح کے اندر تابع ہے۔ اور تابع کے اندر اختلاف کرنے سے اصل (عقدِ نکاح) کے اندر اختلاف کرنا لازم نہیں آتا۔ پس جب تابع یعنی مال کے اندر اختلاف کرنے سے اصل یعنی عقدِ نکاح کے اندر اختلاف کرنا لازم نہیں آتا تو اصل یعنی عقدِ نکاح ثابت ہو جائے گا۔ اور عقدِ نکاح پر گواہی قبول کر لی جائے گی۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ نکاح کے اندر اصل ملک بضع کا حلال ہونا، زوجیت کا ثابت ہونا اور بضع کا مالک ہونا ہے۔ کیونکہ

نکاح انھیں مقاصد کے لئے مشروع ہوا ہے اور رہا مال یعنی شوہر پر مہر کا لازم ہونا تو وہ بضع کی شرافت کو ظاہر کرنے کے لئے ہے کیونکہ شوہر کو مفت، بضع کا مالک بنانے سے بضع کی شرافت ختم ہو جاتی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ نکاح کے اندر مال اصل نہیں بلکہ تابع ہے اور گواہوں نے اصل میں کوئی اختلاف نہیں کیا بلکہ تابع یعنی مال کی مقدار میں اختلاف کیا ہے کہ ایک نے ایک ہزار کی گواہی دی اور ایک نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی پس جس میں کوئی اختلاف نہیں یعنی عقدِ نکاح وہ تو ثابت ہو جائے گا۔ اور جس میں اختلاف ہے یعنی تابع اس میں اقل یعنی ایک ہزار کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ کیونکہ ایک ہزار پر دونوں گواہ متفق ہیں۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ مدعی نے کم مال کا دعویٰ کیا ہو یا زیادہ کا دعویٰ کیا ہو۔ صحیح قول میں دونوں برابر ہیں۔ یعنی دونوں صورتوں میں کم مال پر فیصلہ دیا جائے گا۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ بعض مشائخ کا قول یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کا اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ عورت کا مقصود کبھی مال یعنی مہر ہوتا ہے لیکن شوہر کا مقصود صرف عقدِ نکاح ہوتا ہے۔ پس جب شوہر مدعی ہوگا تو اس کا مقصود فقط نکاح کو ثابت کرنا ہوگا اور گواہوں میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے عقدِ نکاح ثابت نہ ہوگا اور شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور جب عورت مدعیہ ہے تو اس صورت میں چونکہ مال مقصود ہے اس لئے گواہوں کا اختلاف بھی مال کی مقدار میں ہوگا نہ کہ اصلِ نکاح میں اور جب اصلِ نکاح میں اختلاف نہیں ہے تو اصلِ نکاح ثابت ہو جائے گا۔ اور مال کی مقدار میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے اقل مقدار پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اختلاف ہے مدعی خواہ عورت ہو خواہ شوہر ہو۔ اور یہی زیادہ صحیح ہے اور فریقین کے دلائل سابق میں گزر چکے ہیں۔ جمیل احمد عفی عنہ،

# فصل فی الشہادۃ علی الارث

ترجمہ...... یہ فصل میراث پر گواہی دینے کے بیان میں ہے

تشریح...... اب تک شہادت کے ان احکام کا ذکر تھا جو زندوں کے ساتھ متعلق ہیں اور اس فصل میں ان احکام کا بیان ہے جو مردوں کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ موت چونکہ وجوداً حیات کے بعد ہوتی ہے اس لئے میت سے متعلق شہادت کا بیان بھی بعد میں کیا گیا ہے۔

## مدعی نے دعویٰ کیا کہ مکان اس کے باپ کا ہے اور قابض کو عاریۃً یا ودیعۃً دیا تھا تو مدعی کیلئے باپ کے فوت ہونے پر گواہ پیش کرنا ضروری نہیں ہے

قال ومن اقام بينة على دار انها كانت لابيه اعارها او اودعها الذى هى فى يده فانه ياخذها ولا يكلف البينة انه مات وتركها ميراثا له واصله انه متى ثبت الملك للمورث لا يُقضى به للوارث حتى يشهد الشهود انه مات وتركها ميراثا له عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف هو يقول ان ملك الوارث ملك المورث فصارت الشهادة بالملك للمورث شهادة به للوارث وهما يقولان ان ملك الوارث متجدد فى حق العين حتى يجب عليه الاستبراء فى الجارية الموروثة ويحل للوارث الغنى ما كان صدقة على المورث الفقير فلابد من النقل الا انه يكتفى بالشهادة على قيام ملك المورث وقت الموت لثبوت الانتقال ضرورة وكذا

على قيام يده على ما نذكره ان شاء الله تعالى وقد وجدت الشهادة على اليد فى مسألة الكتاب لان يد المستعير والمودع والمستاجر قائمة مقام يده فاغنى ذالك عن الجر والنقل

ترجمہ ...... اور اگر کسی نے مکان کی بابت یہ بینہ قائم کیا کہ یہ مکان اسکے (مدعی کے) باپ کا تھا۔ اس نے قابض کو عاریۃً دیا تھا یا ودیعت پر دیا تھا تو مدعی اس مکان کو لے لیگا۔ اور اس بات پر بینہ کی تکلیف نہ دی جائے گی کہ اس کا باپ مر گیا اور یہ مکان اس کے لئے میراث چھوڑا ہے اور اسکا ضابطہ یہ ہے کہ طرفینؒ کے نزدیک جب ملک مورث کے لئے ثابت ہوگئی تو اس ملک کا وارث کے لئے حکم نہیں دیا جائیگا یہاں تک کہ گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ مورث مر گیا اور اس نے وارث کے لئے یہ چیز چھوڑی ہے (اسمیں) امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ وارث کی ملک ہی مورث کی ملک تھی پس مورث کے لئے ملکیت کی گواہی دینا وارث کے لئے ملکیت کی گواہی ہوگی اور طرفینؒ فرماتے ہیں کہ وارث کی ملک مال عین کے حق میں جدید ہوتی ہے حتیٰ کہ جاریہ مورثہ میں وارث پر استبراء کرانا واجب ہے اور مورث فقیر پر جو چیز صدقہ تھی۔ مالدار وارث کیلئے حلال ہے پس ملک کا منتقل ہونا ضروری ہے مگر یہ کہ مورث کی موت کے وقت مورث کی ملکیت قائم ہونے کی گواہی پر اکتفا کیا جائے گا کیونکہ انتقال ضرورۃً ثابت ہے اور اسی طرح اس کے قبضہ کے قیام پر چنانچہ ہم انشاء اللہ اسکو ذکر کریں گے اور مسئلہ کتاب میں مورث کے قبضہ کی گواہی پائی گئی اس لئے کہ مستعیر، مودع اور مستاجر کا قبضہ مورث کے قبضہ کے قائم مقام ہے پس مدعی کے باپ کے قبضہ نے منتقل ہونے کی شہادت سے بے نیاز کر دیا۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً عارف نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ فلاں مکان میرے باپ کا تھا اس نے قابض کے پاس ودیعت اور امانت رکھا تھا یا اس کو عاریۃً دیا تھا یا اس کو کرایہ پر دیا تھا تو یہ مدعی جس نے بینہ پیش کیا ہے یعنی عارف اس بینہ کی وجہ سے اس مکان کو لے لیگا یعنی قاضی مدعی کیواسطے مکان کا فیصلہ کر دیگا اور مدعی یعنی عارف کو اس بات کی تکلیف نہیں دی جائے گی کہ وہ اس پر بینہ پیش کرے کہ اس کا باپ مر گیا ہے اور یہ مکان اس کے لئے بطور میراث چھوڑا ہے یہ حکم امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان متفق علیہ ہے لیکن تخریج میں اختلاف ہے صاحب ہدایہ نے کہا کہ میراث کی شہادت کے سلسلے میں طرفینؒ کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ جب مورث (میت) کے لئے ملکیت ثابت ہوگئی تو اس ملکیت کا حکم وارث کے لئے نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ گواہوں کے ذریعہ وارث کو یہ ثابت کرنا پڑیگا کہ اس کا مورث مثلاً باپ مر چکا ہے اور اس نے میرے لئے یہ چیز مثلاً مکان میراث کے طور پر چھوڑا ہے گویا طرفینؒ کے نزدیک وارث کو دو شہادتیں پیش کرنی پڑیں گی ایک شہادت کے ذریعہ مورث مثلاً باپ کی ملکیت ثابت کریگا اور دوسری شہادت کے ذریعہ مورث کی موت اور اپنے لئے اس چیز مثلاً مکان کا میراث ہونا ثابت کریگا اور اس ضابطہ میں حضرت امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے چنانچہ قاضی ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب بینہ کے ذریعہ موت کی ملکیت ثابت ہوگئی تو وارث کی ملکیت بھی ثابت ہوگئی کیونکہ جو مورث کی ملکیت تھی وہ وارث کی ملکیت ہے پس جس گواہی سے مورث کی ملکیت ثابت ہوگئی ہے اسی گواہی سے وارث کی ملکیت بھی ثابت ہوگئی وارث کی ملکیت ثابت کرنے کیلئے کسی علیحدہ شہادت کی ضرورت نہیں ہے اس ضابطہ کی رو سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک متن کا مسئلہ بالکل واضح ہے یعنی جس بینہ کے ذریعہ مدعی یعنی عارف کا باپ یعنی مورث کیلئے مکان کا مالک ہونا ثابت کیا گیا ہے اسی بینہ کے ذریعہ وارث یعنی عارف کا بطور میراث مالک مکان ہونا ثابت ہو جائیگا۔ وارث کی ملکیت ثابت کرنے کے لئے کسی علیحدہ بینہ کی قطعاً ضرورت نہیں ہے لیکن طرفین کے نزدیک بظاہر متن کے مسئلہ اور ان کے بیان کردہ ضابطہ میں تخالف

ہے بایں طور کہ طرفین کے نزدیک ضابطہ تو یہ ہے کہ دو بینہ درکار ہیں ایک مورث کی ملکیت ثابت کرنے کیلئے اور دوسرا وارث کی ملکیت ثابت کرنے کیلئے اور متن کے مسئلہ میں ایک ہی بینہ کو کافی سمجھا گیا ہے چنانچہ فرمایا'' ولا یکلف البینۃ ''یعنی وارث کو دوسرے بینہ کی زحمت نہیں دیجائیگی اس کا جواب یہ ہے کہ ضابطہ تو یہی ہے کہ وارث دو شہادتیں پیش کریگا ایک مورث کی ملکیت ثابت کرنے کیلئے دوسری اپنی ملکیت ثابت کرنے کیلئے مگر اس مسئلہ میں ایک ہی شہادت کافی ہو جائے گی۔ ضابطہ کے مطابق دو شہادتوں کی ضرورت اس لئے ہے کہ جس مال عین میں میراث ثابت ہوئی اس میں وارث کی ملک نئی اور جدید ہوتی ہے چنانچہ جو باندی وارث کو میراث میں ملتی ہے وارث پر اس کا استبراء کرنا واجب ہے جیسے مشتری پر استبراء کرانا واجب ہوتا ہے اور جو چیز مورث فقیر کو بطور صدقہ دی گئی تھی وہ مالدار وارث کو حلال ہو جاتی ہے اگر وارث کی ملک جدید اور نئی نہ ہوتی تو نہ اس پر استبراء واجب ہوتا اور نہ وہ صدقہ کا مال حلال ہوتا پس جب وارث کی ملک جدید اور نئی ہے تو مورث کی طرف ملک کا منتقل ہونا ضروری ہے یعنی دوسرا بینہ اس بات کی گواہی دے کہ مورث مر گیا ہے اور اس نے میراث میں یہ چیز چھوڑی ہے حاصل یہ کہ پہلے بینہ سے مورث کی ملک ثابت ہوگی اور دوسرے بینہ سے اس ملک کا مورث سے وارث کی طرف منتقل ہونا ثابت ہوگا۔ اس ضابطہ پر متن کے مسئلہ کے علاوہ اور بہت سے مسائل متفرع ہیں اور متن کے مسئلہ میں ایک شہادت پر اکتفاء اس لئے کیا جائے گا کہ جب مورث کی موت کیوقت مورث کی ملکیت موجود ہونے پر شہادت دی گئی تو مورث کی موت کے وقت مورث کی ملکیت ثابت ہوگئی۔ اور جب مورث کی موت کے وقت مورث کی ملکیت شہادت سے ثابت ہوگئی تو اس کے مرتے ہی وہ ملکیت غیر اختیاری طور پر وارث کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ پس جب ملکیت خود بخود وارث کی طرف منتقل ہوگئی تو اس کو ثابت کرنے کے لئے بینہ پیش کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ اور جب بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہی تو صرف مورث کی ملکیت ثابت کرنے کیلئے ایک بینہ کافی ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر مورث کی موت کے وقت بینہ کے ذریعہ کسی چیز پر اس کا قبضہ ثابت کر دیا گیا تو قبضہ ثابت کرنے سے اس کی ملک ثابت ہو جائے گی اور مورث کی ملک ثابت ہونے کے بعد مورث کے مرتے ہی وہ ملک وارث کی طرف خود بخود منتقل ہو جائے گی۔ حاصل یہ کہ مورث کے قبضہ کو بینہ سے ثابت کرنے کے بعد نہ اس کی ملک پر بینہ پیش کرنے کی ضرورت ہے اور نہ وارث کی طرف منتقل ہونے پر بینہ پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کی پوری تفصیل کسی دوسرے موقع پر ذکر کریں گے۔

متن کے مسئلہ میں بھی مورث کے قبضہ پر گواہی پائی گئی اس طور پر کہ متن کے مسئلہ میں مستعیر (عاریہ پر لینے والے) مودع (امین) اور مُستاجر (اجرت پر لینے والے) کا قبضہ بینہ کے ذریعہ ثابت ہو گیا ہے اور ان تینوں حضرات کا قبضہ مورث کے قبضہ کے قائم مقام ہے یعنی مستعیر، مودع اور مستاجر کے قبضہ کو ثابت کرنا درحقیقت مورث کے قبضہ کو ثابت کرنا ہے اور جب مورث کا قبضہ ثابت ہو گیا تو اس کی ملک بھی ثابت ہوگئی اور جب مورث یعنی مدعی (عارف) کے باپ کی ملک ثابت ہوگئی تو وہ ملک مورث کے مرتے ہی خود بخود وارث یعنی عارف کی طرف منتقل ہو جائے گی، وارث کی ملک کو ثابت کرنے کے لئے کسی بینہ کی ضرورت نہیں پڑے گی۔

## گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مکان پر مدعی یعنی وارث کے باپ کا قبضہ موت تک رہا اور مکان موت تک اس کے قبضہ میں تھا یہ شہادت جائز ہے

**وان شهدوا انها كانت في يد فلان مات وهي في يديه جازت الشهادة لان الايدى عند الموت تنقلب يد ملك بواسطة الضمان والامانة تصير مضمونة بالتجهيل فصار بمنزلة الشهادة على قيام ملكه وقت الموت**

ترجمہ...... اور اگر لوگوں نے یہ گواہی دی کہ یہ مکان فلاں کے قبضہ میں تھا اس حال میں مرا کہ یہ مکان اس کے قبضہ میں موجود تھا تو یہ گواہی جائز ہے اس لئے کہ موت کے وقت جو قبضہ ہے وہ بواسطہ ضمان کے بدل کر ملک کا قبضہ ہو جاتا ہے اور امانت مجہول چھوڑنے سے مضمون ہو جاتی ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ موت کیوقت مدعی کے باپ کی ملک موجود ہونے پر گواہی ہو۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مکان پر مدعی یعنی وارث کے باپ کا قبضہ موت تک رہا اور وہ اس حال میں مرا کہ مکان اس کے قبضہ میں تھا تو یہ شہادت جائز ہے اور اس شہادت کے نتیجہ میں وارث اس مکان کا مالک ہو جائے گا۔ مورث یعنی مدعی کے باپ کے قبضہ کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ یہ کہ اس کا قبضہ مالکانہ تھا۔

۲۔ یہ کہ اس کا قبضہ غاصبانہ تھا۔

۳۔ یہ کہ اس کا قبضہ بطور امانت تھا۔

**پہلی صورت**...... میں تو بلا تردد مورث کی مملوکہ چیز اسکے بیٹے کی ملک میں منتقل ہو جائے گی۔ کیونکہ مورث کے مرتے ہی اس کی تمام مملوکہ چیزیں اس کے ورثاء کی طرف ملک میں منتقل ہو جاتی ہے۔

**دوسری صورت**...... میں مورث کا قبضہ چونکہ غاصبانہ تھا اس لئے مورث کے مرنے سے شیء مغصوب اس پر مضمون ہو گئی اور غاصب پر جب شیء مغصوب کا ضمان واجب ہو جاتا ہے تو غاصب اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ پس جب غاصب یعنی مورث ضمان واجب ہو جانے سے شیء مغصوب کا مالک ہو گیا تو مورث کے مرنے کے بعد وارث اس کا مالک ہو جائے گا۔

**تیسری صورت**...... میں مورث کا قبضہ اگرچہ بطور امانت تھا لیکن جب اس نے یہ بیان نہیں کیا کہ یہ کس کی امانت ہے اور یوں ہی مجہول چھوڑ کر مر گیا تو یہ مورث آخرت میں اس کا ضامن ہوگا اور مورث جب اس کا ضمان ہوا تو یہ اپنی ملک چھوڑ کر مرا اور مورث جب اپنی ملک چھوڑ کر مرتا ہے تو وارث اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس وقت مورث کا قبضہ تھا خواہ قبضۂ ملک ہو یا قبضۂ بغصب ہو یا قبضۂ امانت ہو تو وارث اس شیء کا مالک ہو جائے گا۔ اور اس گواہی کی کوئی ضرورت نہیں کہ مورث کی ملکیت بھی قائم تھی لیکن یہ سب اس صورت میں ہے کہ مدعی کا وارث ہونا معدوم ہو۔

## گواہوں نے کسی زندہ سے کہا کہ یہ مکان چند ماہ سے فلاں مدعی کے قبضہ میں تھا، گواہی قابل قبول ہوگی یا نہیں

وان قالوا لرجل حیّ نشهد انها كانت في يد المدعي منذ اشهر لم تقبل وعن ابی يوسف انها تقبل لان اليد مقصودة كالملک ولو شهدوا انها كانت ملكه تقبل فكذا هذا وصار كما اذا شهدوا بالاخذ من المدعی وجه الظاهر وهو قولهما ان الشهادة قامت بمجهول لان اليد منقضية وهي متنوعة الى ملكٍ وامانة وضمان فتعذر القضاء باعادة المجهول بخلاف الملک لانه معلوم غير مختلفٍ وبخلاف الاخذ لانه معلوم وحكمه معلوم وهو وجوب الرَّدِّ ولان يد ذی اليد معاين ويد المدعی مشهود به وليس الخبر كالمعاينة

ترجمہ ...... اور اگر گواہوں نے کسی زندہ آدمی سے کہا کہ یہ مکان چند ماہ سے فلاں مدعی کے قبضہ میں تھا۔ تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ گواہی قبول ہوگی۔ اس لئے کہ ملک کی طرح قبضہ بھی مقصود ہوتا ہے۔ اور اگر گواہ یہ گواہی دیتے کہ یہ مکان اس کی ملک تھا تو قبول کر لی جائے گی۔ پس ایسے ہی قبضہ کی گواہی دینے کی صورت میں بھی قبول کر لی جائے گی۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے گواہوں نے مدعی سے لے لینے کی گواہی دی اور ظاہر الروایہ میں جو طرفین کا قول ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شہادت ایک مجہول قبضہ پر قائم ہوئی ہے اس لئے کہ مدعی کا قبضہ زائل ہو چکا ہے حالانکہ قبضہ تین طرح کا ہوتا ہے - قبضۂ ملک، قبضۂ امانت، قبضۂ ضمان۔ پس مجہول قبضہ کے اعادہ کا حکم دینا متعذر رہے برخلاف ملک کے اس لئے کہ وہ معلوم اور غیر مختلف ہے اور برخلاف لے لینے کے اس لئے کہ وہ معلوم ہے اور اس کا حکم معلوم ہے اور وہ واپس کرنے کا واجب ہونا ہے اور اس لئے کہ قابض کا قبضہ تو مُشاہَدْ ہے اور مدعی کے قبضہ کی گواہی دی گئی ہے حالانکہ خبر مشاہدہ کے مانند نہیں ہوتی۔

تشریح ...... صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک مکان ایک زندہ آدمی مثلاً خالد کے قبضہ میں ہے دوسرے آدمی مثلاً حامد نے دعویٰ کیا کہ یہ مکان میرا ہے اور مدعیٰ علیہ (خالد) نے اس کا انکار کیا پھر مدعی یعنی حامد نے بیّنہ پیش کیا اور گواہوں نے یہ کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ مکان مدعی یعنی حامد کے قبضہ میں تھا تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور اس گواہی کے نتیجہ میں یہ مکان مدعی کو واپس نہیں کرایا جائے گا۔ طرفینؒ کا قول بھی یہی ہے اور ظاہر الروایہ بھی یہی ہے اور حضرت امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مذکورہ گواہی قبول کر کے مکان مدعی کیطرف واپس کرایا جائے گا۔ متن میں رجل کے ساتھ حیی کی قید اس لئے ذکر کی گئی ہے کہ اگر گواہ میّت کے لئے یہ گواہی دیں کہ موت کے وقت کے مکان اس میت کے قبضہ میں تھا تو یہ گواہی بالاجماع قبول ہوگی اور یہ مکان وارث کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ بہر حال مختلف فیہ مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ اسطرح مقصود ہوتا ہے جسطرح ملک مقصود ہوتی ہے اور ملک کے بارے میں حکم یہ ہے کہ گواہ اگر یہ گواہی دیں کہ یہ مکان جو اس وقت مدعیٰ علیہ یعنی خالد کے قبضہ میں ہے مدعی یعنی حامد کی ملک تھا تو یہ گواہی قبول ہوتی ہے اسی طرح جب گواہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ مکان مدعی یعنی حامد کے قبضہ میں تھا تو بھی گواہی قبول ہوگی اور مکان مدعی کو واپس کرایا جائیگا اور یہ ایسا ہو گیا کہ جیسے گواہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ مکان تو مدعی یعنی حامد کے قبضہ میں تھا لیکن مدعیٰ علیہ جو اس وقت قابض ہے اس نے مدعی یعنی حامد سے لے لیا تھا تو اس صورت میں گواہی قبول کر لی جاتی ہے اور مکان مدعی کو واپس کر دیا جاتا ہے پس اسی طرح جب گواہ یہ گواہی دیں کہ یہ مکان مدعی یعنی حامد کے قبضہ میں

تھا تو اس گواہی کو بھی قبول کر لیا جائے گا اور مکان مدعی کو واپس کرا دیا جائے گا۔ ظاہر الروایۃ یعنی طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فی الحال مدعی (حامد) کا قبضہ موجود نہیں ہے اور ماضی میں جس قبضہ کی گواہوں نے گواہی دی ہے وہ تین طرح کا ہوسکتا ہے

۱۔ مالکانہ قبضہ-یعنی یہ مکان مدعی کے قبضہ میں اس لئے ہو کہ مدعی اس کا مالک تھا۔

۲۔ امانت کا قبضہ-یعنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں ودیعت اور امانت کے طور پر تھا۔

۳۔ ضمان کا قبضہ-یعنی یہ مکان مدعی کے قبضہ میں بطور غصب کے تھا یعنی مدعی نے غصب کر کے اس مکان پر قبضہ کر لیا تھا۔

بہر حال جب ایسا ہے تو مدعی کا قبضہ مجہول ہوا اور شہادت مجہول قبضہ پر قائم ہوئی حالانکہ مجہول چیز کے بارے میں قاضی کا حکم کرنا متعذر ہے، پس جب مجہول چیز کے بارے میں قضائے قاضی متعذر رہے تو قیام جہالت کے ساتھ اس قبضہ کے اعادہ کا حکم کرنا بھی متعذر رہو گا۔ یعنی مدعیٰ علیہ (قابض) کا قبضہ ختم کرا کر مدعی کو دوبارہ قبضہ نہیں دلایا جائے گا۔

بخلاف الملک ... الخ سے امام ابو یوسفؒ کے قیاس کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مکان کا مالک مدعی (حامد) ہے تو اس گواہی کو اس لئے قبول کر لیا جائے گا کہ ملک معلوم ہے غیر مختلف ہے یعنی ملک فقط ایک ہی طرح کی ہوتی ہے اگر چہ اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں پس جب ملک معلوم اور غیر مختلف ہے تو گواہی معلوم چیز پر قائم ہوئی اور جب گواہی معلوم چیز پر قائم ہوئی تو قاضی کا فیصلہ کرنا بھی ممکن ہے اور جب قاضی کا فیصلہ کرنا ممکن ہے تو قاضی مذکورہ گواہی کے نتیجہ میں یہ حکم کرے گا کہ یہ مکان مدعی (حامد) کا ہے لہٰذا اس کو مدعی کی طرف واپس کیا جائے۔

و بخلاف الاخذ ... الخ سے دوسرے قیاس کا جواب ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ جب گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مدعیٰ علیہ (قابض) نے یہ مکان مدعی سے لے لیا تھا یعنی غصب کر لیا تھا تو شہادت کے ذریعہ معلوم ہو گیا کہ مدعیٰ علیہ کا یہ قبضہ غاصبانہ ہے اور اس کا حکم بھی معلوم ہے یعنی مدعی (مغصوب منہ) کی طرف اس کا واپس کرنا واجب ہے، لہٰذا اس صورت میں بھی قاضی اس مکان کو مدعی کی طرف واپس کرنے کا حکم کرے گا۔

طرفین کی طرف سے دوسری دلیل ... یہ ہیکہ قابض یعنی مدعیٰ علیہ کا قبضہ آنکھوں سے مشاہد ہے اور مدعی کے قبضہ کی فقط شہادت دی گئی ہے، اور شہادت ایک خبر ہے اور خبر مشاہدہ کے برابر ہرگز نہیں ہوسکتی ہے۔ کیونکہ مشاہدہ مفید یقین ہوتا ہے اور خبر مفید ظن ہوتی ہے... پس مشاہدہ کے ذریعہ جو قبضہ ثابت ہے وہ راجح ہوگا اور خبر یعنی شہادت کے ذریعہ جو قبضہ ثابت ہوا ہے وہ مرجوح ہوگا... اور ترجیح راجح کو حاصل ہوتی ہے نہ کہ مرجوح کو، لہٰذا مدعیٰ علیہ یعنی قابض کے قبضہ کو ترجیح حاصل ہوگی اور مکان اسی کے قبضے میں رہے گا، مدعی کی طرف واپس نہیں کرایا جائے گا۔

## مدعیٰ علیہ قابض نے یہ اقرار کیا کہ یہ مکان مدعی کے قبضے میں تھا، یہ مکان مدعی کے قبضہ میں دیا جائے گا

**وان اقر بذلک المدعی علیه دفعت الی المدعی لان الجهالة فی المقر به لا تمنع صحة الاقرار وان شهد شاهدان انه اقر انها کانت فی ید المدعی دفعت الیه لان المشهود به ههنا الاقرار وهو معلوم .**

ترجمہ...... اور اگر مدعیٰ علیہ نے اس کا اقرار کیا تو یہ مکان مدعی کو واپس دلایا جائے گا۔ اس لئے کہ مقر بہ کا مجہول ہونا اقرار کی صحت کو مانع

نہیں ہے۔ اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مدعیٰ علیہ نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا تو یہ مکان مدعی کو واپس دلایا جائے گا اس لئے کہ اس جگہ مشہود بہ اقرار ہے اور وہ معلوم ہے۔

تشریح ...... صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ (قابض) نے یہ اقرار کیا کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا تو یہ مکان مدعی کے قبضہ میں واپس دیا جائے گا، کیونکہ جس چیز کا اقرار کیا ہے اگر وہ مجہول ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ کس قسم کا قبضہ مدعی کو حاصل تھا تو بھی یہ اقرار صحیح ہے اور مقر بہ کی جہالت صحتِ اقرار کے لئے مانع نہیں ہے لہٰذا مدعیٰ علیہ کے اقرار کے موافق وہ مکان مدعی کو واپس دیا جائے گا اگرچہ اس سے مدعی کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر دو گواہوں نے یوں گواہی دی کہ مدعیٰ علیہ نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ مکان اس مدعی کے قبضہ میں تھا تو بھی مدعی کو واپس دلا دیا جائے گا کیونکہ گواہوں نے جس چیز کی گواہی دی ہے وہ اقرار ہے اور اقرار ایک معلوم چیز ہے اگرچہ مقر بہ یعنی نوعیتِ قبضہ مجہول ہے۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ مقر بہ کی جہالت مانع اقرار نہیں ہے... لہٰذا اس صورت میں بھی گواہی کے موافق وہ مکان مدعی کو واپس دلایا جائے گا اگرچہ اس سے مدعی کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔

جمیل احمد عفی عنہ

# باب الشهادة على الشهادة

ترجمہ ...... یہ باب گواہی پر گواہی دینے کے بیان میں ہے

تشریح ...... شہادت علی الشہادت چونکہ شہادتِ اصول کی فرع ہے اس لئے شہادت علی الشہادت کو مؤخر کیا گیا۔ کیونکہ اصل، فرع پر مقدم ہوتا ہے۔ شہادت علی الشہادت کی صورت یہ ہے کہ اصل گواہ جنہوں نے معاملہ کا مشاہدہ کیا ہے یا براہِ راست سُنا ہے شہادت میں اپنا نائب بنا کر مجلسِ قاضی میں بھیج دیں۔

## شہادت علی الشہادت کون سے حق پر دینا جائز ہے

**قال الشهادة على الشهادة جائزة فى كل حق لا يسقط بالشبهة وهٰذا استحسان لشدة الحاجة اليها اذ شاهد الاصل قد يعجز عن اداء الشهادة لبعض العوارض فلو لم يجز الشهادة على الشهادة ادى الى اتواء الحقوق ولهذا جوزنا الشهادة على الشهادة وان كثرت الا ان فيها شبهة من حيث البدلية او من حيث ان فيها زيادة احتمال وقد امكن الاحتراز عنه بجنس الشهود فلا تقبل فيما يندرىء بالشبهات كالحدود والقصاص**

ترجمہ ...... گواہی پر گواہی دینا ہر ایسے حق میں جائز ہے جو شبہ سے ساقط نہ ہوتا ہو، اور یہ استحسان ہے۔ کیونکہ اس کی ضرورت زیادہ ہے اس لئے کہ اصل گواہ کبھی بعض عوارض کی وجہ سے عاجز ہوتا ہے پس اگر شہادت علی الشہادت جائز نہ ہو تو حقوق کو رائیگاں کر دینے کا سبب ہوگا۔ اسی وجہ سے ہم نے شہادت علی الشہادت کو جائز قرار دیا، اگرچہ شہودِ فرع کثیر ہوں لیکن اس میں شبہ ہے بدلیت کے اعتبار سے یا اس اعتبار سے کہ اس میں زیادہ احتمال ہے حالانکہ جنس شہود کے ذریعہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ لہٰذا ایسی چیزوں میں قبول نہ ہوگی جو شبہات سے دور ہو جاتی ہیں... جیسے حدود اور قصاص۔

تشریح ...... صاحبِ قدوریؒ نے فرمایا کہ شہادت علی الشہادت ہر ایسے حق میں جو شبہ کی وجہ سے ساقط نہ ہوتا ہو استحساناً جائز ہے اگر چہ قیاساً جائز نہیں ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ شہادت عبادت بدنیہ ہے جو شاہد اصل پر لازم ہوئی ہے اور شہادت مشہود لہ کا حق نہیں ہے کیونکہ مشہود لہ کو نہ شاہدوں کے ساتھ مخاصمہ کرنے کا حق ہے اور نہ گواہی دینے پر مجبور کرنے کا حق ہے۔ بہر حال شہادت ایک عبادت بدنیہ ہے اور شاہد اصل پر لازم ہے اور عبادات بدنیہ میں نیابت جاری نہیں ہوتی۔ لہٰذا شہادت علی الشہادت جو نیابت ہی ہے وہ بھی جاری نہ ہوگی اور جائز نہ ہوگی۔ لیکن لوگوں کے حقوق کو زندہ کرنے کے لئے اس جگہ قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت کی شدید ضرورت ہے اس لئے کبھی شہودِ اصل (اصلی گواہ) عوارض کی وجہ سے ادائے شہادت سے عاجز ہو جاتے ہیں۔ مثلاً شہودِ اصل بیمار ہوں یا سفر میں ہوں یا اپنی کسی مصروفیت کی وجہ سے مجلسِ قاضی میں نہ جا سکتے ہوں تو ایسی صورت میں اگر شہادت علی الشہادت کو جائز نہ رکھا جائے تو لوگوں (مدعیان) کے حقوق تلف ہو جائیں گے حالانکہ لوگوں کے حقوق کو تلف کرنا ناجائز ہے اور ان کو زندہ کرنا واجب ہے۔ پس اسی حاجت شدیدہ کی وجہ سے شہادت علی الشہادت کو جائز قرار دیا گیا اگر چہ شہودِ فرع کثیر ہوں۔

شہودِ فرع کے کثیر ہونے کے دو مطلب ہیں، ایک یہ کہ شہودِ اصل نے دو گواہ اپنے نائب مقرر کئے، پھر ان نائبوں نے اپنے نائب مقرر کئے، پھر انہوں نے اپنے نائب مقرر کئے ...... علی ہذا القیاس۔ اس صورت میں اِنْ کَثُرَتْ، وَ اِنْ بَعُدَتْ کے معنی ہوں گے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ شہودِ اصل دو ہیں، اُن میں سے ہر ایک نے اپنی گواہی پر دو، دو گواہ مقرر کئے، پھر شہودِ فرع چاروں میں سے ہر ایک نے اپنی گواہی پر دو، دو گواہ مقرر کئے تو اس صورت میں وَ اِنْ کَثُرَتْ اپنے معنی میں رہے گا، اور معنی یہ ہوں گے کہ شہودِ فرع کی تعداد کتنی ہی زائد کیوں نہ ہو جائے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ فروع کی شہادت میں ایک گونہ شبہ ہے، شبہ یا تو اس اعتبار سے ہے کہ فروع اصول کے بدل ہیں اور بدل کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب انسان اصل سے عاجز ہو جائے اور یہاں بھی ایسا ہی ہے۔ یعنی شہادت فروع کی طرف، شہادتِ اصل سے عجز کے وقت رجوع کیا جاتا ہے۔ بہر حال شہادتِ فروع بدل ہے اور بدل میں اصل کی بہ نسبت ایک گونہ شبہ ہوتا ہے یا شہادت فروع میں اس اعتبار سے شبہ ہے کہ اس میں احتمالِ کذب زیادہ ہے، یعنی اصل گواہوں میں اُن کے معصوم نہ ہونے کی وجہ سے جھوٹ کا احتمال تھا لہٰذا فروع میں احتمال اور زیادہ ہوگا۔ بہر حال شہادتِ فروع میں ایک گونہ شبہ ہے اور جنسِ شہود یعنی شہودِ اصل کے ذریعہ شہادتِ فروع سے بچنا بھی ممکن ہے اس طور پر کہ اصول کی تعداد زیادہ ہو۔ اگر بعض کو عذر پیش آ گیا تو باقی دوسرے شہودِ اصل گواہی دیدیں گے۔ بہر حال جب شہادتِ فرع میں شبہ ہے اور شہودِ اصل کے ذریعہ اس سے بچنا بھی ممکن ہے تو شہودِ فرع کی شہادت ایسی چیزوں میں قبول نہ ہوگی جو چیزیں شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں ...... جیسے حدود و قصاص۔

## شہادت علی الشہادت کی شرعی حیثیت

ویجوز شهادة شاهدين على شهادة شاهدين وقال الشافعي لا يجوز الا الاربع على كل اصل اثنان لان كل شاهدين قائمان مقام شاهد واحد فصار كالمرأتين ولنا قول على رضى الله عنه لا يجوز على شهادة رجل الا شهادة رجلين ولان نقل شهادة الاصل من الحقوق فهما شهدا بحق ثم شهدا بحق آخر فتقبل ولا تقبل شهادة واحد على شهادة واحد لما روينا وهو حجة على مالك ولانه حق من الحقوق فلابد من نصاب الشهادة

ترجمہ..... اور دو گواہوں کی گواہی پر دو گواہوں کی گواہی جائز ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ چار سے کم جائز نہیں ہیں ہر اصلی گواہ پر دو گواہ ہیں اس لئے کہ ہر دو شاہد فرع ایک اصلی گواہ کے قائم مقام ہیں پس دو عورتوں کے مانند ہو گیا۔ اور ہماری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ایک آدمی کی شہادت پر جائز نہیں مگر دو مردوں کی شہادت۔ اور اس لئے کہ اصل کی گواہی نقل کرنا حقوق میں سے ہے۔ پس ان دونوں نے پہلے حق کی گواہی دی پھر انہیں دونوں نے دوسرے حق کی گواہی دی پس یہ گواہی قبول ہوگی۔ اور ایک کی شہادت ایک پر قبول نہ ہوگی اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی ہے۔ اور یہ امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے اور اس لئے کہ اصل کی گواہی نقل کرنا حقوق میں سے ایک حق ہے... لہٰذا شہادت کا نصاب ضروری ہے۔

تشریح..... صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک دو اصلی گواہوں کی گواہی پر دو فرعی گواہوں کی گواہی جائز ہے یعنی دونوں فرعی گواہ پہلے ایک اصلی گواہ کی گواہی کو نقل کریں گے پھر یہی دونوں دوسرے اصلی گواہ کی گواہی نقل کریں گے۔ اس طرح دو فرعی گواہ دونوں اصلی گواہوں کی گواہی نقل کر سکتے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دو اصلی گواہوں کی گواہی نقل کرنے کے لئے چار فرعی گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔ یعنی دو فرعی ایک اصلی گواہ کی گواہی نقل کریں گے اور دوسرے دو فرعی گواہ دوسرے اصلی گواہ کی گواہی نقل کریں گے۔ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک ایک فرعی گواہ کافی ہے، یعنی ایک فرعی گواہ ایک بار ایک اصلی گواہ کی گواہی نقل کریگا اور ایک بار دوسرے اصلی گواہ کی گواہی نقل کرے گا۔ پس اس طرح ایک فرعی گواہ کافی ہے۔ علامہ بدرالدین عینیؒ نے فرمایا کہ یہ امام مالکؒ کا مذہب نہیں ہے بلکہ ان میں سے ایک روایت ہو سکتی ہے، ان کا مذہب وہی ہے جو ہمارا مذہب ہے۔ یہی علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو فرعی گواہ ایک اصلی گواہ کے قائم مقام ہوتے ہیں جیسے دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں، پس جب ایک اصلی گواہ کے قائم مقام دو فرعی گواہ ہوں گے تو دو اصلی گواہوں کی قائم مقامی کیلئے چار فرعی گواہوں کا ہونا ضروری ہوگا۔

حضرت امام مالکؒ کی دلیل..... یہ ہے کہ فرعی گواہ اصل گواہ کی گواہی کو مجلس قضا تک پہنچانے کیلئے بمنزلہ قاصد کے ہوتا ہے۔ پس ایسا ہو گیا گویا اصلی گواہ نے خود قاضی کی مجلس میں حاضر ہو کر گواہی دی ہے اور اصلی گواہ اگر بذات خود گواہی دیتے تو ہر ایک تنہا تنہا گواہی دیتا۔ لہٰذا جب ان کی طرف سے فرعی گواہ، گواہی نقل کرے گا تو وہ بھی تنہا کافی ہوگا۔ یعنی ایک بار کی گواہی نقل کرے گا اور ایک بار دوسرے کی گواہی نقل کرے گا دوسری دلیل قیاس ہے یعنی حضرت امام مالکؒ نے نقل شہادت کو روایتِ احادیث پر قیاس کیا ہے۔ یعنی جس طرح روایت احادیث میں ایک آدمی کی روایت ایک آدمی سے مقبول ہے۔ اسی طرح ایک آدمی کی شہادت کو ایک آدمی کا نقل کرنا اور روایت کرنا بھی جائز ہے۔

ہماری دلیل..... حضرت علیؓ کا قول ہے "لا یجوز علیٰ شهادة رجل الا شهادة رجلین" یعنی ایک آدمی کی شہادت پر دو مردوں کی شہادت ضروری ہے مطلب یہ ہے کہ دو فرعی گواہ ایک بار ایک اصلی گواہ کی گواہی نقل کریں اور ایک بار دوسرے اصلی گواہ کی گواہی نقل کریں اس طرح ہر ایک اصلی گواہ کی گواہی پر دو فرعی گواہ بھی ہو جائیں گے اور فرعی گواہوں کی تعداد دو سے بڑھ کر چار بھی نہ ہوگی۔ جیسا کہ فقیہ مرتاض حضرت امام شافعیؒ نور اللہ مرقدہ نے فرمایا ہے۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ اصلی گواہ کی گواہی کو نقل کرنا حقوق الناس میں سے ہے اور ان حق کو ثابت کرنے کے لئے نصاب شہادت (دو گواہوں) کا ہونا ضروری ہے۔ پس دو فرعی گواہوں نے ایک اصلی گواہ کی گواہی نقل کی تو گویا انھوں نے ایک حق پر شہادت دی اور اس پر نصاب شہادت بھی پورا ہو گیا پھر انہیں فرعی گواہوں نے جب دوسرے اصلی گواہ کی گواہی نقل کی تو گویا انھوں نے پہلے حق کے علاوہ دوسرے حق پر گواہی دی اور اس پر بھی نصاب شہادت پایا گیا اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ دو گواہ یکے بعد دیگرے مختلف حقوق پر گواہی دے سکتے ہیں۔ پس جب شہود اصل میں سے ہر ایک کی شہادت نقل کرنے پر نصاب شہادت پایا گیا تو مذکورہ دونوں فرعی گواہوں کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ برخلاف دو عورتوں کی شہادت کے کیونکہ دو عورتیں چونکہ ایک مرد کے مرتبہ میں ہوتی ہیں۔ اس لئے صرف دو عورتوں سے نصاب پورا نہیں ہوتا۔ اور جب دو عورتوں سے نصاب شہادت پورا نہیں ہوتا تو ان کی شہادت پر قاضی کا فیصلہ بھی مرتب نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے ایک فرعی گواہ کی گواہی ایک اصلی گواہ کی گواہی پر قبول نہ ہونے کی دلیل لمارو ینا سے بیان فرما کر کہا کہ یہی قول حجت علی حضرت امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے کیونکہ اس قول میں یہ بات بصراحت موجود ہے کہ ایک اصلی گواہ کی گواہی کو نقل کرنے کے لئے دو فرعی گواہ ضروری ہیں۔ حالانکہ امام مالکؒ ایک فرعی گواہ کو کافی سمجھتے ہیں۔ امام مالکؒ کے خلاف عقلی دلیل یہ ہے کہ شہادت نقل کرنا ایک قسم کا حق ہے اور کسی بھی حق کو ثابت کرنے کے لئے نصاب شہادت ضروری ہے۔ لہذا اصل گواہ کی گواہی کو نقل کرنے کے لئے دو فرعی گواہوں کا ہونا ضروری ہے ایک فرعی گواہ کافی نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہمارے بزرگ حضرت امام مالکؒ کا قول ہے۔ اس کے برخلاف روایتِ احادیث کہ وہ چونکہ حقوق میں سے نہیں ہے اس لئے احادیث کو ایک آدمی بھی ایک آدمی سے روایت کر سکتا ہے۔

## شہادت پر گواہ بنانے کا طریقہ

**وصفة الاشهاد ان يقول شاهد الاصل لشاهد الفرع اشهد على شهادتى انى اشهد ان فلان ابن فلان اقر عندى بكذا او اشهدنى على نفسه لان الفرع كالنائب عنه فلابد من التحميل والتوكيل على ما مر ولابد ان يشهد كما يشهد عند القاضى لينقله الى مجلس القضاء وان لم يقل اشهدنى على نفسه جاز لان من سمع اقرار غيره حل له الشهادة وان لم يقل له اشهد**

ترجمہ...... اور اپنی گواہی پر گواہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ شاہد اصل، شاہد فرع سے یوں کہے کہ تو میری شہادت پر شہادت دے کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں بن فلاں نے میرے پاس ایسا ایسا اقرار کیا ہے اور مجھے اپنی ذات پر شاہد کر لیا ہے اس لئے کہ فرعی گواہ گویا اصلی گواہ کا نائب ہے۔ پس گواہی لادنا اور وکیل بنانا ضروری ہے جیسا کہ سابق میں گذرا۔ اور ضروری ہے کہ اصلی گواہ اسی طرح شہادت دے جیسے قاضی کے پاس شہادت دیتا ہے تاکہ شاہد فرع اس کو قاضی کی مجلس میں منتقل کرے اور اگر اصلی گواہ نے اشہدنی علی نفسہ نہ کہا ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ جس شخص نے دوسرے کا اقرار سنا اس کے لئے گواہی دینا حلال ہو جاتا ہے اگرچہ مقر یا مدعیٰ علیہ نے اس سے اشہد نہ کہا ہو۔

تشریح...... شاہد اصل کا شاہد فرع کو اپنی شہادت پر گواہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ شاہد اصل شاہد فرع سے یوں کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں

کہ فلاں بن فلاں نے میرے سامنے فلاں بن فلاں کے لئے فلاں حق کا اقرار کیا ہے اور مقر نے اپنی ذات پر مجھے گواہ مقرر کیا ہے۔ شہادت فرع میں شاہد اصل کے شاہد فرع کو اپنی شہادت پر گواہ کرنے کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ شاہد فرع گویا شاہد اصل کا نائب ہے اور نائب بنانا ضروری ہے بغیر نائب بنائے کوئی شخص نائب نہیں ہوسکتا ہے۔ لہذا شاہد اصل کا شاہد فرع کو اپنی گواہی پر گواہ کرنا ضروری ہوگا۔ نیز شہادت علی الشہادت اسی وقت حجت ہوگی جبکہ شاہد فرع شاہد اصل کی شہادت کو قاضی کو مجلس میں منتقل کرے اور شاہد فرع، شاہد اصل کی شہادت کو مجلس قاضی میں اسی وقت منتقل کرنے کا مجاز ہوگا جبکہ شاہد اصل نے اس پر شہادت کا بوجھ لادا ہو۔ بہر حال ثابت ہوا کہ شہادت علی الشہادت کے لئے تحمیل یعنی شاہد اصل کا شاہد فرع کو اشہد علی شہادتی کہہ کر اس پر شہادت کا لادنا اور اس کو حامل شہادت بنانا ضروری ہے اور شاہد فرع چونکہ شاہد اصل کا وکیل ہے اس لئے اس کو وکیل بنانا بھی ضروری ہے۔ اس کی تفصیل "فصل مایتحمله الشاهد" کے تحت گزر چکی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ جب شاہد فرع، شاہد اصل کا نائب ہے تو صاحب ہدایہ نے لان الفرع کالنائب عنهٗ کیوں فرمایا "لان الفرع نائبه" کیوں نہیں کہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شاہد فرع، شاہد اصل کا اس کی شہادت میں نائب نہیں ہوتا بلکہ مشہود بہ میں نائب ہوتا ہے اس لئے کالنائب فرمایا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ شاہد اصل، شاہد فرع کے سامنے اس طرح شہادت ادا کرے جس طرح قاضی کے سامنے ادا کرتا ہے تاکہ شاہد فرع، شاہد اصل سے سن کر من وعن قاضی کی مجلس میں منتقل کر سکے۔ یعنی جس طرح اصل بیان کرے گا اسی طرح فرع اس کو قاضی کی مجلس میں لے جائے گا۔ اور اگر شاہد اصل نے شاہد فرع سے یہ نہ کہا ہو کہ مقر نے مجھ کو اپنی ذات پر گواہ کر لیا تھا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ جس شخص نے دوسرے کا اقرار سنا ہے اس کے لئے گواہی دینا حلال ہے، اگر چہ مقر نے یہ نہ کہا ہو کہ تو میری ذات پر گواہ ہو جا۔

## گواہی پر گواہی دینے کا طریقہ

**ويقول شاهد الفرع عند الاداء اشهد ان فلانا اشهدني على شهادته ان فلانا اقر عنده بكذا وقال لي اشهد على شهادتي بذلك لانه لابد من شهادته وذكره شهادة الاصل وذكره التحميل ولها لفظ اطول من هذا واقصر منه وخير الامور اوسطها**

---

ترجمہ ..... اور گواہی ادا کرتے وقت شاہد فرع یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے مجھ کو اپنی گواہی پر گواہ کر لیا ہے کہ فلاں آدمی نے اصل گواہ کے سامنے فلاں حق کا اقرار کیا ہے اور اصلی گواہ نے مجھ سے کہا تو میری اس گواہی پر گواہ ہو۔ اس لئے کہ شاہد فرع کی شہادت ضروری ہے اور اس کا اصلی گواہ کی گواہی ذکر کرنا اور اس (شاہد فرع) کا شاہد فرع کو گواہ کرنے کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے اور شہادت فرع کے لئے مذکورہ بالا لفظ سے زیادہ اور کم بھی جائز ہے اور امور میں اوسط بہتر ہوتا ہے۔

تشریح ..... صاحب قدوری نے فرعی گواہ کی گواہی کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ شاہد فرع مجلس قاضی میں ادائے شہادت کے وقت یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں بن فلاں نے مجھ کو اپنی گواہی پر گواہ کیا ہے کہ فلاں بن فلاں نے اس کے پاس فلاں بن فلاں کے لئے اس حق کا اقرار کیا ہے اور مجھ سے کہا کہ تو میری اس گواہی پر گواہ ہو جا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ پوری عبارت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ شاہد فرع کی شہادت ضروری ہے لہذا وہ کہے گا کہ میں شہادت دیتا ہوں۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ شاہد فرع اپنے اوپر شہادت کا بوجھ

لا دنے کا ذکر کرے لہذا وہ کہے گا کہ شاہد اصل نے مجھ سے کہا ہے کہ تو میری اس شہادت پر شاہد ہو جا صاحب ہدایہ نے کہ کہا کہ ادا کے وقت شاہد فرع مذکورہ بالا عبارت سے طویل عبارت میں بھی اپنا مقصود ادا کر سکتا ہے اور کم عبارت میں بھی طویل عبارت مثلاً شاہد فرع قاضی کے سامنے یوں کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں نے میرے سامنے شہادت دی ہے کہ فلاں کے لئے فلاں پر اس قدر مال ہے اور مجھ کو اپنی شہادت پر شاہد بنایا ہے اور مجھ کو حکم دیا ہے کہ میں اسکی شہادت پر شہادت دوں۔ لہذا میں اب اس کی شہادت پر شہادت دیتا ہوں۔ اور کم عبارت مثلاً شاہد فرع قاضی کے سامنے یوں کہے کہ میں فلاں کی شہادت پر فلاں چیز کے بارے میں شہادت دیتا ہوں۔ اور قدوری میں مذکور عبارت درمیانی ہے نہ اس میں طول ہے اور نہ اختصار ہے اور خیر الامور اوسطھا کا قاعدہ مشہور ہے اس لئے طویل اور مختصر دونوں عبارتیں چھوڑ کر یہ عبارت اختیار کی گئی ہے۔

## اشهدنی فلان علی نفسه سے سامع گواہی دے سکتا ہے یا نہیں؟

**ومن قال اشهدني فلان على نفسه لم يشهد السامع على شهادته حتى يقول اشهد على شهادتي لانه لابد من التحميل وهذا ظاهر عند محمد لان القضاء عنده بشهادة الفروع والاصول جميعا حتى اشتركوا في الضمان عند الرجوع وكذا عندهما لانه لابد من نقل شهادة الاصول لتصير حجة فيظهر تحميل ما هو حجة**

---

ترجمہ..... اگر کسی نے کہا کہ فلاں نے مجھے اپنی ذات پر گواہ کیا ہے سامع اس کی گواہی پر گواہی نہ دے یہاں تک کہ اصلی گواہ یوں نہ کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ ہو جا اس لئے کہ گواہی لادنا ضروری ہے اور یہ امام محمدؒ کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک قاضی کا حکم دینا فروع اور اصول دونوں کی شہادت سے ہوتا ہے حتیٰ کہ رجوع کے وقت دونوں فریق تاوان میں شریک ہوتے ہیں اور ایسے ہی شیخین کے نزدیک کیونکہ اصول کی شہادت نقل کرنا ضروری ہے تاکہ حجت ہو جائے۔ پس جو چیز حجت ہے اس کا لادنا ضروری ہوگا۔

تشریح..... صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ شاہد مثلاً عارف نے کہا کہ فلاں مثلاً واصف نے اپنی ذات پر مجھ کو گواہ بنایا ہے اور ایک شخص مثلاً خالد نے گواہ یعنی عارف کے اس قول کو سنا تو خالد، شاہد فرع بن کر شاہد اصل (عارف) کی گواہی پر گواہی دینے کا مجاز نہ ہوگا۔ ہاں اگر شاہد اصل (عارف) شاہد فرع (خالد) سے یہ کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ ہو جا تو پھر شاہد فرع (خالد) کے لئے شہادت علی الشہادت کا جواز ہے۔ دلیل یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت کے لئے تحمیل (شاہد فرع پر شہادت کو لادنا) بالاتفاق ضروری ہے امام محمدؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ شاہد فرع کو حق یعنی مشہود بہ کا کوئی علم نہیں ہوتا بلکہ وہ تو شاہد اصل کی شہادت کو اس کا وکیل بن کر مجلس قاضی کی طرف منتقل کرتا ہے اور قاضی اصول وفروع دونوں کی شہادت پر حکم صادر کرتا ہے چنانچہ اگر اصول وفروع دونوں نے شہادت سے رجوع کر لیا تو امام محمدؒ کے نزدیک تاوان میں دونوں فریق شریک ہوں گے دونوں کے شریک ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ نصف تاوان کا فیصلہ اصول پر کیا جائیگا اور نصف کا فیصلہ فروع پر کیا جائے گا بلکہ مراد یہ ہے کہ مشہود علیہ کو اختیار ہوگا کہ وہ اصول سے تاوان کا مطالبہ کرے یا فروع سے تاوان کا مطالبہ کرے جیسے غاصب سے اگر شئی مغصوب کو غصب کر لیا گیا تو مغصوب منہ کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ غاصب سے تاوان کا مطالبہ کرے یا غاصبُ الغاصبُ سے تاوان کا مطالبہ کرے بہر حال امام محمدؒ کے نزدیک شاہد فرع، وکیل بن کر

شہادت نقل کرتا ہے اور وکیل اسی وقت وکیل ہوسکتا ہے جب کہ مؤکل اس کو اس کام کا حکم کرے لہذا شاہد فرع بھی اسی وقت وکیل ہوگا جب اس کو شاہد اصل نقل شہادت کا امر کریگا اور نقل شہادت کے امر کرنے ہی کا نام تحمیل شہادت ہے پس ثابت ہوا کہ محمدؒ کے نزدیک تحمیل شہادت ضروری ہے اور شیخین کے نزدیک تحمیل شہادت اس لئے ضروری ہے کہ شیخینؒ کے نزدیک شاہد فرع، شاہد اصل کا وکیل نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر شاہد اصل نے شاہد فرع سے یہ کہا کہ تو میری شہادت پر شہادت دیدے اور پھر شاہد اصل نے اس کو منع کر دیا تو اس کا منع کرنا صحیح نہ ہوگا، اور شاہد فرع کا شاہد اصل کی شہادت پر شہادت دینا جائز ہوگا اگر شاہد فرع، شاہد اصل کا وکیل ہوتا جیسا کہ امام محمدؒ نے کہا ہے تو شاہد اصل کے منع کرنے کے بعد شاہد فرع کو شہادت دینے کا حق نہ ہوتا کیوں کہ مؤکل کے منع کرنے کے بعد وکیل، وکیل نہیں رہتا ہے۔
بہر حال شاہد فرع اگر چہ شاہد اصل کا وکیل نہیں ہے لیکن شہادتِ اصول کو حجت بنانے کے لئے ضروری ہے کہ شہود فرع اصول کی شہادت کو قاضی کی مجلس میں نقل کریں کیوں کہ شہادت فی نفسہ حجت نہیں ہوتی بلکہ اس وقت حجت ہوتی ہے جب اس کو قاضی کی مجلس میں منتقل کر دیا جائے بحر حال معلوم ہوا کہ شہود فرع پر شہادت اصول کو حجت بنانے کے۔ لئے مجلس قاضی میں نقل کرنا ضروری ہے اور نقل کرنے کے لئے تحمیل ضروری ہے یعنی شہود فرع، اصول کی شہادت نقل کرنے کے اسی وقت مجاز ہوں گے جبکہ شہود اصل نے ان پر اس شہادت کو لادا ہو اور اس کا ذمہ دار بنایا ہو پس ثابت ہوا کہ تحمیل شہادت شیخینؒ کے نزدیک بھی ضروری ہے۔

## شہودفرع کی گواہی کب قابل قبول ہے

**قال ولا تقبل شهادة شهود الفروع الا ان يموت شهود الاصل او يغيبوا مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا او يمرضوا مرضا لا يستطيعون معه حضور مجلس الحكام لان جوازها للحاجة وانما تمس عند عجز الاصل وبهٰذه الاشياء يتحقق العجز وانما اعتبرنا السفر لان المعجز بُعد المسافة ومدة السفر بعيدة حكما حتى ادير عليها عدة من الاحكام فكذا سبيل هٰذا الحكم وعن ابى يوسف انه كان فى مكان لو غدا لأداء الشهادة لا يستطيع ان يبيت فى اهله صح الاشهاد احياء لحقوق الناس قالوا الاول احسن والثانى اوفق وبه اخذ الفقيه ابو الليث**

---

ترجمہ...... اور شہود فرع کی شہادت قبول نہ ہوگی مگر یہ کہ شہود اصل مر جائیں یا تین دن یا زائد کی مسافت پر غائب ہو جائیں یا ایسے بیمار ہو جائیں کہ اس کے ساتھ حاکم کی مجلس میں حاضر نہ ہو سکیں اس لئے کہ شہادت علی الشہادت کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے اور ضرورت پڑے گی شہود اصل کے عاجز ہونے کی وقت اور ان چیزوں سے عجز متحقق ہو جاتا ہے اور ہم نے سفر کا اعتبار اس لئے کیا کہ عاجز کرنے والی مسافت کی دوری ہے اور سفر کی مدت حکماً بعید ہے حتیٰ کہ اس پر بہت سے احکام کا مدار ہے! اسی طرح اس حکم کی راہ ہے اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر اصلی گواہ ایسے مقام پر ہوں کہ اگر ادائے شہادت کے لئے صبح کو روانہ ہوں تو وہ اپنے گھر رات نہ گذار سکیں تو ان کے لئے اپنی شہادت پر گواہ کرنا جائز ہے تا کہ لوگوں کے حقوق زندہ ہوں۔ مشائخ نے کہا کہ قول اول احسن اور قول ثانی زیادہ آسان ہے اسی کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا ہے۔

تشریح...... صاحب قدوری نے کہا کہ شہود فرع کی شہادت تین وجہوں میں سے ایک وجہ کیساتھ قبول کی جاسکتی ہے

۱۔ یا تو شہودِ اصل مر گئے ہوں۔

۲۔ یا شہودِ اصل مدت سفر یعنی تین دن تین رات یا اس سے زائد کی مسافت پر غائب ہوں۔

۳۔ یا شہودِ اصل ایسی بیماری میں مبتلا ہوں جس بیماری کے ساتھ قاضی کی مجلس میں حاضری دشوار ہو۔

دلیل یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت کو بر بنائے ضرورت جائز قرار دیا گیا ہے جیسا کہ اول باب میں گذر چکا ہے اور ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب کہ شہود اصل گواہی دینے سے عاجز ہوں اور مذکورہ تینوں صورتوں میں شہودِ اصل کا گواہی دینے سے عاجز ہونا متحقق ہے پس چونکہ مذکورہ تینوں صورتوں میں شہود اصل کے عاجز ہونے کیوجہ سے شہادت علی الشہادت کی ضرورت موجود ہے اس لئے ان تینوں صورتوں میں شہادت علی الشہادت کو قبول کرلیا جائے گا صاحبِ ہدایہ نے کہا کہ مدت سفر کا اعتبار اس لئے کیا گیا کہ شہود اصل کو مجلس قاضی میں حاضر ہوکر گواہی دینے سے عاجز کرنے والی چیز مسافت کی دوری ہے اور مدت سفر حکماً بعید ہے کیونکہ بعد مسافت کی وجہ سے "مدت سفر" بہت سے احکام کا مدار ہے چنانچہ مدت سفر کے ارادے سے سفر کرنا نماز میں قصر کرتا ہے رمضان میں افطار کی اجازت دیتا ہے مدتِ مسح کو ایک دن ایک رات سے بڑھا کر تین دن تین رات کر دیتا ہے قربانی اور جمعہ کا وجوب ساقط کر دیتا ہے عورت کیلئے بلا محرم اور شوہر کے نکلنا حرام کر دیتا ہے پس مسافت سفر میں عاجز ہونے کی وجہ سے جس طرح یہ احکام مرتب ہوتے ہیں اسی طرح یہ حکم یعنی شہادت علی الشہادت کا جواز بھی مرتب ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ شہود اصل اگر ایسے مقام پہ ہوں کہ ادائے شہادت کے لئے صبح چل کر رات میں اپنے گھر پہنچنا ممکن نہ ہو تو حرج دور کرنے کے لئے اور لوگوں کے حقوق زندہ کرنے کے لئے شہادت علی الشہادت جائز ہے۔

مشائخ نے فرمایا کہ قول اول یعنی مدت سفر کے اعتبار کا قول احسن ہے کیونکہ اس قدر مسافت سے شرعاً عجز متحقق ہو جاتا ہے جیسا کہ سابقہ احکام میں ذکر کیا گیا پس یہ قول حکم شرع کے موافق ہے اور جو قول حکم شرع کے موافق ہو وہ یقیناً احسن ہوگا اسلئے یہ قول احسن ہے اور دوسرا قول یعنی ابو یوسف کا قول زیادہ آسان ہے کیونکہ اس قول میں لوگوں کے لئے آسانی ہے اسی کو فقیہ ابو اللیث اور بہت سے مشائخ نے اختیار کیا ہے علامہ بدر الدین عینی، ذخیرہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ شہادت علی الشہادت بہر صورت جائز ہے چنانچہ اگر شہود اصل مسجد کے ایک کونے میں ہوں اور شہودِ فرع دوسرے کونے میں ہوں تو بھی شہادت علی الشہادت جائز ہے۔

## شہودِ فرع کا شہود اصل کی تعدیل کا حکم

**قال فان عدّل شهود الاصل شهود الفرع جاز لانهم من اهل التزكية وكذا اذا شهد شاهدان فعدّل احدهما الآخر صح لما قلنا غاية الامر ان فيه منفعة له من حيث القضاء بشهادته لكن العدل لا يتهم بمثله كما لا يتهم في شهادة نفسه كيف وان قوله مقبول في حق نفسه وان ردت شهادة صاحبه فلا تهمة**

ترجمہ ۔۔۔ پس اگر شہود اصل کی شہود فرع نے تعدیل کر دی تو یہ جائز ہے اس لئے کہ وہ تعدیل کے اہل ہیں اور اسی طرح اگر دو گواہوں نے گواہی دی پھر ایک نے دوسرے کو عادل بتلایا تو صحیح ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس میں تعدیل کرنے والے کا نفع ہے اس طور پر کہ اس کی شہادت کے ساتھ قاضی کا فیصلہ متعلق ہو گیا ہے لیکن عادل اس جیسی بات کے ساتھ متہم

نہیں ہوتا ہے جیسا کہ وہ اپنی ذاتی گواہی میں متہم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکر متہم ہوگا حالانکہ اس کا قول اپنی ذات کے حق میں مقبول ہے اور اگر اس کے ساتھی کی گواہی رد کر دی گئی تو بھی کوئی تہمت نہیں ہے۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر شہود فرع نے شہود اصل کی شہادت پر شہادت دی تو اس کی چار صورتیں ہیں،

۱۔ قاضی یا تو شہود اصل اور شہود فرع دونوں فریقوں کے عادل ہونے سے واقف ہوگا۔

۲۔ یا دونوں سے واقف نہیں ہوگا۔

۳۔ یا اصول سے واقف ہوگا فروع سے واقف نہیں ہوگا۔

۴۔ یا فروع سے واقف ہوگا مگر اصول سے واقف نہیں ہوگا۔

پہلی صورت میں قاضی بلا تأمل فیصلہ کرے گا اور دوسری صورت میں اصول اور فروع دونوں کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے گا۔ تیسری صورت میں فروع کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے گا۔ اور چوتھی صورت میں اصول کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے گا چنانچہ اگر فروع نے اصول کی تعدیل کی یعنی فروع نے کہا کہ اصول عادل ہیں تو فروع کی تعدیل کرنے سے اصول کی عدالت ثابت ہو جائے گی۔ اس پر آئمہ اربعہ متفق ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ شہود فرع مزکیّ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لہٰذا ان کا تعدیل وتزکیہ معتبر ہوگا اسی طرح اگر دو آدمیوں نے گواہی دی مثلاً حامد اور خالد نے کسی مقدمہ میں گواہی دی اور ان دونوں میں سے ایک مثلاً حامد کا عادل ہونا قاضی کو معلوم ہے اور خالد کا عادل ہونا معلوم نہیں ہے۔ پس حامد نے اپنے ساتھ خالد کی تعدیل کی یعنی حامد نے خالد کا عادل ہونا بتلایا تو یہ بھی جائز ہے دلیل سابق میں گذر چکی ہے کہ حامد جس کا عادل ہونا قاضی کو معلوم ہے وہ مزّکی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور جو شخص مزکی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کا تزکیہ اور تعدیل کرنا درست ہوتا ہے لہٰذا حامد کا تعدیل کرنا بھی درست ہوگا۔ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ حامد تعدیل کرنے میں متہم ہے کیونکہ اس تعدیل کا نفع خود تعدیل کرنے والے یعنی حامد کو بھی پہنچ رہا ہے اس طور پر کہ اس کے تعدیل کرنے کی وجہ سے خود اس کی شہادت پر فیصلہ دے دیا جائیگا ورنہ اگر یہ تعدیل نہ کرتا تو اسکے ساتھ کی شہادت غیر عادل ہونے کی وجہ سے رد ہو جاتی لیکن جب اس نے اپنے ساتھی یعنی خالد کی تعدیل کی تو اس کے نتیجہ میں خود اس کی شہادت بھی قبول ہو جائے گی بہر حال اس تعدیل میں تعدیل کرنے والے کا چونکہ ایک گونہ نفع موجود ہے۔ اس لئے تعدیل کرنے والا یعنی حامد اپنی تعدیل میں متہم ہوگا اور جو شخص اپنی تعدیل میں متہم ہوتا ہے اس کا تعدیل کرنا معتبر نہیں ہوتا لہٰذا حامد کا تعدیل کرنا بھی معتبر نہ ہونا چاہیے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ احد الشاھدین یعنی حامد جس کا عادل ہونا قاضی کو معلوم ہے وہ چونکہ عادل ہے اور عادل آدمی اس طرح کے شبہات سے متہم نہیں ہوتا، ہے اس لئے یہ بھی متہم نہ ہوگا جیسا کہ خود اس کی اپنی شہادت میں نفع کا یہ شبہ موجود ہے لیکن اس کے باوجود متہم نہیں ہے۔ نفع کا شبہ اس طور پر ہے کہ لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ حامد نے اس لئے گواہی دی ہے تا کہ لوگوں میں یہ بات مشہور ہو جائے کہ قاضی اس کی بات مانتا ہے اور اس کی شہادت پر فیصلہ دیتا ہے حالانکہ واقع میں اس کے لئے اس مقدمہ میں کوئی شہادت کا حق نہیں تھا۔ پس جس طرح اس احتمال نفع سے حامد اپنی گواہی میں متہم نہیں ہوتا اسی طرح تعدیل کرنے میں بھی متہم نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ مزید ترقی کر کے فرمارہے ہیں کہ تعدیل کرنے والا گواہ یعنی حامد تعدیل کرنے میں کیونکر متہم ہوگا حالانکہ تعدیل کرنے سے اس کے واسطے حقیقت میں کوئی ایسا نفع نہیں ہے جو ترک تعدیل سے فوت ہو جاتا ہو کیونکہ اس کا قول یعنی اس کی شہادت فی نفسہ مقبول ہے اگر چہ نصاب شہادت نہ ہونے کی وجہ سے اس پر فیصلہ نہیں دیا جا سکتا ہے۔ اور اگر اس کے ساتھی گواہ کی گواہی رد کر دی گئی ہو تو اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ کوئی دوسرا عادل گواہ حامد کے ساتھ مل کر گواہی دیدے اور پھر قاضی ان دونوں کی شہادت پر فیصلہ کر دے۔ ملاحظہ کیجئے کہ ترک تعدیل سے حامد (تعدیل کرنے والے کا) کوئی نفع فوت نہیں ہوا ہے۔ اور جب ترک تعدیل سے کوئی نفع فوت نہیں ہوا تو تعدیل سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوگا اور جب تعدیل کرنے سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوا تو حامد اپنی تعدیل میں متہم بھی نہیں ہوا اور جب متہم نہیں ہوا تو اس کا تعدیل کرنا بھی درست ہوگا۔

## شہود فرع شہود اصل کی تعدیل سے سکوت کریں تو گواہی کا حکم

**قال و ان سكتوا عن تعديلهم جاز وينظر القاضي في حالهم وهذا عند ابي يوسف وقال محمد لا تقبل لانه لا شهادة الا بالعدالة فان لم يعرفوها لم ينقلوا الشهادة فلا تقبل ولابي يوسف ان الماخوذ عليهم النقل دون التعديل لانه قد يخفى عليهم واذا نقلوا يتعرف القاضي العدالة كما اذا حضروا بانفسهم وشهدوا**

ترجمہ...... اور اگر فروع نے اپنے اصول کی تعدیل سے سکوت کیا تو فروع کی شہادت جائز ہے۔ اور اصول کے حال میں قاضی نظر کرے گا۔ اور یہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ فروع کی شہادت نہ ہوگی کیونکہ بغیر عدالت کے کوئی گواہی نہیں ہوتی ہے پس اگر فروع کو اصول کی عدالت معلوم نہیں ہے تو انھوں نے شہادت نقل نہیں کی ہے لہذا شہادت قبول نہ ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ فروع پر صرف نقل کرنا واجب ہے نہ کہ تعدیل کرنا۔ اس لئے کہ کبھی فروع پر اصول کی عدالت پوشیدہ ہوتی ہے اور جب انھوں نے اصول کی گواہی نقل کی تو قاضی ان کی عدالت دریافت کرنے کی خود زحمت کرے گا جیسے اگر اصول خود حاضر ہو کر گواہی دیتے۔

تشریح...... صاحب قدوری نے کہا کہ اگر قاضی نے شہود فرع سے شہود اصل کی عدالت کے سلسلہ میں دریافت کیا مگر شہود فرع نے اصول کی تعدیل کرنے سے سکوت کیا یعنی یہ نہ کہا کہ وہ عادل ہیں اور نہ یہ کہا کہ وہ غیر عادل ہیں یا یہ کہا کہ ہم کو اصول کا عادل ہونا معلوم نہیں ہے یا یہ کہا کہ ہم آپ کو اصول کی عدالت کے بارے میں کوئی خبر نہیں دیں گے تو ان صورتوں میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فروع کی شہادت جائز ہے لیکن قاضی اصول کے حال میں نظر کرے گا۔ یعنی فروع کے علاوہ دوسرے اہل تزکیہ حضرات سے دریافت کرے گا چنانچہ اگر فروع کے علاوہ دوسرے حضرات مزکین نے اصول کی تعدیل کر دی تو قاضی اس شہادت پر فیصلہ صادر کرے گا۔ اور اگر تعدیل نہ کی تو قاضی فیصلہ نہ دے گا۔ حضرت امام محمدؒ نے فرمایا کہ ان صورتوں میں فرع کی شہادت ہی قبول نہ ہوگی۔

**امام محمدؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ فرع کی شہادت اس لئے قبول کی جاتی ہے کہ انھوں نے اصول کی شہادت نقل کی ہے اور اصول کی شہادت بغیر عدالت اصول کے شہادت نہیں ہوتی ہے یعنی بغیر عدالت کے کوئی شہادت، شہادت نہیں ہوتی ہے۔ پس جب فروع کو اصول کی عدالت کا علم نہیں ہے تو بغیر عدالت کے اصول کی شہادت ثابت نہ ہوگی اور جب اصول کی شہادت ثابت نہیں ہوئی تو فروع کی طرف سے ان کی شہادت کا نقل کرنا بھی نہ ہوگا اور جب فروع کی طرف سے اصول کی شہادت کو نقل کرنا متحقق نہیں ہوا تو فروع کی شہادت بھی

قبول نہ ہوگی۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ شہود فرع پر صرف شہادت نقل کرنا لازم ہے اور اپنے اصول کی تدیل کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات فروع پر اصول کی عدات پوشیدہ ہوتی ہے دلہذا جب فروع نے قاضی کے سامنے اس گواہی کو نقل کر دیا جو گواہی اصول نے فروع پر لادی تھی۔ تو فروع اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو گئے لیکن قاضی کو، فروع کے علاوہ دوسرے مزکین سے اصول کی عدالت دریافت کرنے کی زحمت اٹھانی پڑے گی۔ چنانچہ اگر ان حضرات نے اصول کی تعدیل کر دی تو قاضی اس شہادت پر فیصلہ دے گا، اور اگر تعدیل نہ کی تو فیصلہ نہیں دے گا جیسا کہ اگر اصول خود حاضر ہو کر شہادت ادا کرتے تو قاضی کو مزکین سے ان کا حال دریافت کرنا پڑتا۔ اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی قاضی، اصول کا حال دریافت کریگا۔

## شہود اصل گواہی سے انکار کر دیں تو شہود فرع کی گواہی قابل قبول نہیں

قال وان انكر شهود الاصل الشهادة لم تقبل شهادة شهود الفرع لان التحميل لم يثبت للتعارض بين الخبرين وهو شرط

ترجمہ ...... اور اگر شہود اصل نے شہادت کا انکار کیا تو شہود فرع کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیوں کہ دو خبروں کے درمیان تعارض کی وجہ سے تحمیل ثابت نہیں ہوئی۔ حالانکہ تحمیل شرط ہے۔

تشریح ...... صاحب قدوری نے کہا کہ اصول نے شہادت کا انکار کیا مثلاً یہ کہا کہ اس مقدمہ میں ہمارے لئے کوئی شہادت نہیں ہے۔ پھر فروع نے ان کی شہادت پر شہادت دی تو شہود فرع کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ شہود اصل کا شہادت سے انکار کرنا درحقیقت تحمیل یعنی اپنی گواہی پر گواہ کرنے سے انکار کرنا ہے۔ حالانکہ شہود فرع کی شہادت قبول ہونے کے لئے تحمیل شرط ہے۔ پس جب شرط قبولیت نہیں پائی گئی تو ان کی شہادت قبول بھی نہ ہوگی۔ صاحب ہدایہ نے اسی دلیل کو اس طرح بیان فرمایا کہ جب اصول نے شہادت کا انکار کیا یعنی یہ کہا کہ اس مقدمہ میں ہم شاہد نہیں ہیں اور جب ہم خود شاہد نہیں ہیں تو کسی دوسرے کو گواہ کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے گویا شہود اصل نے تحمیل کا انکار کیا اور شہود فرع نے ان کی شہادت پر شہادت دے کر گویا یہ کہا کہ تحمیل پائی گئی یعنی اصول نے ہم کو گواہی پر گواہ کیا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ان دونوں باتوں میں تعارض ہے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ تعارض کی وجہ سے تحمیل ثابت نہیں ہوتی۔ پس جب تعارض کی وجہ سے تحمیل ثابت نہیں ہوئی تو شہود فرع کی شہادت بھی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ شہود فرع کی شہادت قبول ہونے کے لئے تحمیل شرط ہے۔

## دو مردوں نے دو مردوں کی گواہی پر ایک عورت پر ہزار روپے کی گواہی دی گواہی قابل قبول ہے یا نہیں

واذا شهد رجلان على شهادة رجلين على فلانة بنت فلان الفلانية بالف درهم وقالا اخبرانا انهما يعرفانها فجاء بامرأة وقالا لا ندرى اهى هذه ام لا فانه يقال للمدعى هات شهدين يشهدان انها فلانة لان الشهادة على المعرفة بالنسبة قد تحققت والمدعى يدعى الحق على الحاضرة ولعلها غيرها فلابد من تعريفها بتلك النسبة ونظير هذا اذا تحملوا الشهادة ببيع محدودة بذكر حدودها وشهدوا على المشترى لابد من

آخرين يشهدان على ان المحدود بها في يد المدعى عليه وكذا اذا انكر المدعى عليه ان الحدود المذكورة في الشهادة حدود ما في يديه

ترجمہ..... اور اگر دو مردوں نے دو مردوں کی گواہی پر فلانہ بنت فلاں فلانیہ پر ایک ہزار درہم کی گواہی دی اور دونوں فرعی گواہوں نے کہا کہ ہم کو اصلی گواہوں نے خبر دی کہ وہ اس عورت کو پہچانتے ہیں پس مدعی ایک عورت کو لایا اور فروع نے کہا کہ ہم نہیں جانتے کہ یہ وہی عورت ہے یا وہ نہیں ہے تو مدعی سے کہا جائے گا کہ تو ایسے دو گواہ لا جو یہ گواہی دیں کہ عورت وہی فلانہ بنت فلانیہ ہے اس لئے کہ نسب پہچاننے پر گواہی تو متحقق ہو چکی اور مدعی حق کا دعویٰ کرتا ہے حاضرہ پر، حالانکہ ممکن ہے کہ یہ اس کے علاوہ ہوں پس اس نسب کیساتھ اس کو پہچاننا ضروری ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب گواہ لوگ ایسی محدود چیز کی فروختگی کے گواہ ہوئے جس کے حدود اربعہ ذکر کئے گئے ہیں اور انھوں نے مشتری پر گواہی دی تو دوسرے دو گواہ یہ گواہی دیں کہ جس کے حدود اربعہ ذکر کئے گئے ہیں وہ مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے اور ایسے ہی جب مدعیٰ علیہ نے اس بات کا انکار کیا کہ جو حدود گواہی میں مذکور ہوئے ہیں وہی حدود اس کے قبضہ میں ہیں۔

تشریح..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ شہود فرع نے شہود اصل کی شہادت پر شہادت دی کہ فلانہ بنت فلاں فلانیہ مثلاً زینب بنت حامد قرشی النسل عورت پر فلاں مدعی کا ایک ہزار درہم ہے! اور شہود فرع نے یہ بھی کہا کہ شہود اصل نے ہم کو خبر دی ہے کہ وہ یعنی شہود اصل اس عورت یعنی زینب بنت حامد قریشیہ کو پہچانتے ہیں۔ پھر مدعی ایک عورت کو لایا اور کہا کہ زینب بنت حامد قریشیہ یہ ہے۔ مگر شہود فرع نے کہا کہ ہمیں معلوم نہیں کہ زینب بنت حامد یہی ہے یا یہ نہیں ہے۔ ایسی صورت میں مدعی سے کہا جائے گا کہ زائد ایسے دو گواہ پیش کرو جو اس بات کی شہادت دیں کہ زینب بنت حامد قریشیہ یہی عورت ہے۔

چنانچہ اس گواہی کے بعد ہی اس عورت پر ایک ہزار درہم کا فیصلہ کیا جائے گا۔

کیونکہ ایک ہزار درہم کی شہادت ایسی عورت کے خلاف گزر چکی، جو نسب کیساتھ معلوم ہو گئی۔ یعنی زینب بنت حامد قریشیہ جو نسب کے اعتبار سے معلوم ہے۔ اس پر شہود فرع ایک ہزار درہم کی شہادت دے چکے ہیں لیکن مدعی جس عورت کو پکڑ کر لایا ہے اور اس پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس کے بارے میں یہ معلوم نہیں کہ زینب بنت حامد قریشیہ یہی ہے! ہو سکتا ہے زینب بنت حامد قریشیہ نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ ہو اور مدعی خواہ مخواہ اس کو پکڑ لایا ہو۔ اس لئے یہ بات ضروری ہے کہ مدعی ایسے دو گواہ پیش کرے جو اس پر گواہی دیں کہ زینب بنت حامد قریشیہ یہی ہے۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ شہادت میں ذکر کردہ نسب اسی عورت کا ہے۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ متن کے اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ خالد نے حامد کو اپنا مکان جس کے حدود اربعہ یہ ہیں فروخت کیا۔ اور حامد مشتری نے اس پر قبضہ بھی کر لیا ہے اور مجھ کو چونکہ حق شفعہ حاصل ہے اسلئے مذکورہ مکان مجھ کو دلوایا جائے۔ مگر مشتری نے انکار کرتے ہوئے کہا کہ میرے قبضہ میں مذکورہ حدود کیساتھ کوئی مکان نہیں ہے۔ تو اس مدعی یعنی شفیع نے دو گواہ پیش کئے، انھوں نے گواہی دی کہ حامد نے خالد کو فلاں شہر میں ان حدود اربعہ کے ساتھ ایک مکان خریدا ہے لیکن ہم معین طور پر اس مکان کو نہیں پہچانتے ہیں۔ تو مدعی یعنی شفیع سے کہا جائے گا کہ حضور، دو گواہ اور پیش کرو تاکہ وہ اس بات پر گواہی دیں کہ جو حدود دعویٰ اور شہادت میں ذکر کی گئی ہیں۔ اس مدعیٰ علیہ یعنی مشتری کے قبضہ میں انھیں حدود کے ساتھ مکان موجود ہے کیونکہ اس کے بعد ہی قاضی شفیع کے لئے کوئی فیصلہ کر سکتا ہے۔ جس طرح اس

مسئلہ میں مزید دو گواہوں کی اس لئے ضرورت ہے کہ وہ اس پر گواہی دیں کہ مشتری کے قبضہ میں وہی مکان موجود ہے جو مکان دعویٰ اور شہادت علی الشراء میں مذکور ہے۔ اسی طرح متن کے مسئلہ میں مزید دو گواہ اس بات پر گواہی دیں کہ مدعی جس عورت کو لایا ہے یہ وہی عورت ہے جس کا نسب دعویٰ اور شہادت فروع میں بیان کیا گیا تھا اسی طرح اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ فلاں شخص کے قبضہ میں ان حدود کے ساتھ میرا مکان ہے، اس نے ناحق طریقہ سے قبضہ کر رکھا ہے۔ اس مدعی کے گواہوں نے بھی یہی گواہی دی کہ جو حدود اربعہ دعویٰ میں ذکر کی گئی ہیں ان حدود کا مکان مدعی کی ملک ہے اور مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ناحق طور پر ہے۔ مگر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ جو مکان میرے قبضہ میں ہے اس کے حدود اربعہ وہ نہیں ہیں جن کو گواہوں نے ذکر کیا ہے بلکہ اس کے حدود اربعہ اور ہیں۔ غرض یہ کہ جو حدود شہادت میں مذکور ہوئیں مدعیٰ علیہ نے ان حدود کے ساتھ کسی مکان پر اپنے قابض ہونے کا انکار کیا تو مدعی سے کہا جائے گا کہ حضور دو گواہ اور پیش کرو جو اس بات پر گواہی دیں کہ مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں انھیں حدود والا مکان ہے، جو حدود اربعہ پہلی شہادت میں مذکور ہوئیں۔ یہ مسئلہ بھی متن کے مسئلہ کی نظیر ہے۔ یعنی جس طرح متن کے مسئلہ میں مدعی سے دوسرے دو گواہوں کا مطالبہ کیا گیا تھا اسی طرح یہاں بھی مدعی سے دوسرے دو گواہوں کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

## قاضی کا قاضی کو خط شہادت علی الشہادت کے حکم میں ہے

**قال و كذلك كتاب القاضي الى القاضي لانه في معنى الشهادة على الشهادة الا ان القاضي لكمال ديانته ووفور ولايته يتفرد بالنقل**

---

ترجمہ ...... اور اسی طرح کتاب القاضی الی القاضی ہے۔ اس لئے کہ یہ شہادت علی الشہادت کے معنیٰ میں ہے مگر یہ کہ قاضی اپنی کمال دیانت اور تمام ولایت کی وجہ سے اصل کی گواہی نقل کرنے میں متفرد ہے۔

تشریح ...... صاحب قدوری نے کہا کہ یہی حکم اس وقت ہے جب ایک قاضی نے دوسرے قاضی کو خط لکھا ہو۔ صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شہر کے قاضی نے دوسرے شہر کے قاضی کو لکھا کہ دو عادل گواہوں نے میرے سامنے گواہی دی ہے کہ فلاں بن فلاں مدعی کا ایک ہزار درہم زینب بنت حامد قریشیہ پر فی الحال واجب الادا ہے۔ لہٰذا آپ اس عورت پر یہ حکم صادر فرمائیں جب یہ خط قاضی مکتوب الیہ کو موصول ہوا تو مدعی نے ایک عورت کو حاضر کر کے کہا کہ یہ زینب بنت حامد قریشیہ ہے۔ مگر اس عورت نے زینب بنت حامد قریشیہ ہونے سے انکار کیا تو مدعی سے کہا جائے گا کہ دو گواہ ایسے پیش کرو جو اس پر گواہی دیں کہ یہ عورت وہی زینب بنت حامد قریشیہ ہے، جو قاضی کاتب کے خط میں مذکور ہے تا کہ فیصلہ کرتے وقت قاضی مکتوب الیہ کے لئے اس عورت کی طرف اشارہ کرنا ممکن ہو۔

دلیل ...... یہ ہے کہ قاضی کاتب کا خط شہادت علی الشہادت کے معنیٰ میں ہے۔ گویا اصل گواہوں کی گواہی کو قاضی کاتب نے فرع بن کر قاضی مکتوب الیہ کے پاس پہنچایا ہے۔

اعتراض ...... لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قاضی کاتب جب شاہد فرع کے مرتبہ میں ہے تو قاضی کاتب دو شخص ہونے چاہیں کیونکہ شہود فرع کے لئے کم از کم دو ہونا ضروری ہے۔

جواب ...... تو اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یوں دیا کہ شہود فرع کا بلاشبہ دو ہونا ضروری ہے لیکن قاضی کاتب اپنی دیانت کاملہ اور ولایت

عامہ تامہ کی وجہ سے شہود اصل کی گواہی نقل کرنے میں اکیلا کافی ہے دو کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

## فلاں بنت فلاں تمیمیہ پر ایک ہزار قرض کہنے سے قاضی کا قاضی کو خط اور شہادت علی الشہادت قبول ہے یا نہیں

و لو قالوا فی هذین البابین التمیمیة لم یجز حتی ینسبوها الی فخذها وهی القبیلة الخاصة وهذا لان التعریف لابد منه فی هذا ولا یتحصل بالنسبة العامة وهی عامة بالنسبة الی بنی تمیم لانهم قوم لا یحصون ویحصل بالنسبة الی الفخذ لانها خاصة وقیل الفرغانیة نسبة عامة والاوزجندیة خاصة وقیل السمرقندیة والبخاریة عامة وقیل الی السکة الصغیرة خاصة والی المحلة الکبیرة والمصر عامة ثم التعریف وان کان یتم بذکر الجد عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ خلافا لابی یوسفؒ علی ظاهر الروایات فذکر الفخذ یقوم مقام الجدّ لانه اسم الجدّ الاعلی فنزل منزلة الجدّ الادنی

---

ترجمہ ...... اور اگر ان دونوں صورتوں شہادت علی الشہادت اور کتاب القاضی الی القاضی میں تمیمیہ کہا تو جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اس عورت کو اس کے فخذ کی طرف منسوب کریں۔ فخذ قبیلۂ خاصہ ہے اور یہ عدم جواز اس لئے ہے کہ اس میں شناخت ضروری ہے اور شناخت نسبت عامہ سے حاصل نہیں ہوتی ہے اور تمیمیہ نسبت عامہ ہے، بنو تمیم کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ اس لئے کہ وہ ایسی قوم ہے جس کو شمار نہیں کیا جا سکتا ہے اور فخذ کی طرف نسبت کرنے سے شناخت حاصل ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ یہ نسبت خاصہ ہے اور کہا گیا ہے کہ فرغانیہ نسبت عامہ اور اوزجندیہ نسبت خاصہ ہے اور کہا گیا ہے کہ سمرقندیہ اور بخاریہ نسبت عامہ ہے اور کہا گیا ہے کہ چھوٹے سے کوچے کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے اور بڑے محلّہ اور شہر کی طرف نسبت عامہ ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک امام یوسفؒ کے خلاف ظاہر روایات کے موافق شناخت اگر چہ دادا کے ذکر سے پوری ہو جاتی ہے لیکن فخذ کا ذکر کرنا دادا کے قائم مقام ہے۔ اس لئے کہ فخذ جدِّ اعلیٰ کا نام ہوتا ہے۔ پس اس کو جدِّ ادنیٰ کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا۔

تشریح ...... لوگوں کے درمیان تعارف اور امتیاز کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو مختلف خاندانوں اور قبیلوں میں تقسیم فرمایا ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے وجعلنا کم شعوباً و قبائل لتعارفوا۔

قبائل چھ ہیں

۱۔ شعب ۲۔ قبیلہ

۳۔ فصیلہ ۴۔ عمارہ

۵۔ بطن ۶۔ فخذ

سب سے زیادہ عموم شعب میں ہوتا ہے پھر حسب ترتیب عموم ختم ہوتا چلا گیا۔ چنانچہ فخذ میں سب سے زیادہ خصوص ہوتا ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ شعب قبائل کو جامع ہے اور قبیلہ فصائل کو جامع ہے اور فصیلہ عمائر کو جامع ہے اور عمارہ بطون کو جامع ہے اور بطن افخاذ کو جامع ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ فصیلہ، فخذ کے بعد ہوتا ہے گویا ان کے نزدیک سب سے زیادہ خصوص فصیلہ میں ہوتا ہے۔ اس قول کے مطابق "خذیمہ" شعب ہے، "کنانہ" قبیلہ ہے، "قریش" عمارہ ہے، "قصی" بطن

اس کو ماریں گے اور قید خانہ میں رکھیں گے۔ یہی امام شافعی کا قول ہے۔ صاحبین کی دلیل وہ ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے اور اس کا منہ کالا کیا اور اس لئے کہ جھوٹی گواہی دینا کبیرہ گناہ ہے۔ جس کا ضرر بندوں کی طرف متعدی ہوتا ہے اور اس میں کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی تعزیر کی جائے گی اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریح شرع جھوٹے گواہ کو تشہیر کرتے تھے اور مارتے نہ تھے اور اس لئے کہ جھوٹی گواہی سے رکنا تشہیر سے حاصل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس پر اکتفا کیا جائے گا اور مارنا اگرچہ زجر میں مبالغہ ہے لیکن وہ رجوع سے مانع ہوگا پس اس وجہ کی طرف نظر کرتے ہوئے تخفیف واجب ہے اور حدیث عمر سیاست پر محمول ہے اس دلیل کیے کوڑوں کی تعداد چالیس تک پہنچائی اور منہ کالا کیا۔ پھر تشہیر کی کیفیت حضرت شریح سے اس طرح منقول ہے کہ قاضی شریح جھوٹے گواہ کو عصر کے بعد جس وقت لوگوں کا سب سے زیادہ مجمع ہوتا اس کے بازار میں بھیجتے اگر وہ بازاری ہوتا اور اس کی قوم میں بھیجتے اگر وہ غیر بازاری ہوتا اور لے جانے والے کہتے کہ شریح تم کو سلام کہتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم نے اس کو جھوٹا گواہ پایا سو اس سے خود بچو اور لوگوں کو اس سے بچاؤ۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے ذکر کیا کہ صاحبین کے نزدیک بھی تشہیر کی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک تعزیر اور قید خانہ میں رکھنا اسی کے مطابق مناسب خیال کرے اور تعزیر کی کیفیت وہ ہے جس کو ہم نے کتاب الحدود میں ذکر کیا ہے۔

**تشریح** ...... جھوٹی گواہی کو علیحدہ فصل میں اس لئے ذکر کیا ہے کہ اس کے مخصوص احکام ہیں اور آخر میں اسلئے ذکر کیا کہ اصل تو سچی گواہی ہے۔ جھوٹی گواہی یہ ہے کہ گواہ اس بات کا اقرار کرے کہ میں نے جھوٹی گواہی دی ہے۔ یا مثلاً ایک شخص نے گواہی دی کہ خالد کو قتل کر دیا گیا ہے پھر دیکھا کہ خالد زندہ ہے، تو یہ گواہی بھی جھوٹی ہوگی۔ الغرض گواہ خود اقرار کرے یا یقین کے ساتھ کسی خارجی دلیل سے اس کا جھوٹا ہونا معلوم ہو جائے۔ بہر حال امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ میں جھوٹے گواہ کی بازار میں تشہیر کروں گا اور اس کو رسوا کروں گا۔ اور اس کی تعزیر نہیں کروں گا یعنی اس کو کوڑے نہیں ماروں گا اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کو مارا بھی جائے گا اور قید خانہ میں بھی رکھا جائے گا۔ یہی قول امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور عامۃ العلماء کا ہے۔

**صاحبین کی دلیل** ...... وہ اثر ہے جو فاروق اعظمؓ سے مروی ہے کہ آپ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے اور پھر اس کا منہ کالا کیا۔ یہ اثر تعزیر کے مشروع ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ نیز ولید بن ابی مالک سے مروی ہے ان عمرؓ **كتب الى عماله بالشام ان شاهد الزور يضرب اربعين سوطاً ويسخم وجهه ويحلق رأسه ويطال حبسه** یعنی حضرت عمرؓ نے اپنے شام کے عاملوں کو لکھا کہ جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے جائیں اس کا منہ کالا کیا جائے اور اس کا سر منڈایا جائے اور دیر تک اس کو قید خانہ میں رکھا جائے۔ اس اثر سے بھی جھوٹے گواہ کی تعزیر ثابت ہوتی ہے۔ اور حضرت عمرؓ جیسے جلیل القدر اولوالعزم صحابی کی تقلید ہمارے لئے حجت ہے۔

**اعتراض** ...... اس استدلال پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے اس اثر میں منہ کالا کرنے کا ذکر ہے۔ حالانکہ صاحبین اس کے جواز کے قائل نہیں ہیں اور تعزیر میں کوڑوں کی تعداد چالیس کو نہیں پہنچتی ہے یعنی تعزیر میں زیادہ سے زیادہ انتالیس کوڑے مارے جا سکتے ہیں۔ حالانکہ اس اثر میں چالیس کوڑوں کا ذکر ہے۔

**جواب** ...... اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے اثر سے مقصود امام صاحبؒ کے قول کی نفی کرنا ہے۔ کیونکہ امام صاحبؒ تعزیر کے قائل نہیں ہیں۔ بہر حال یہ اثر اس پر دلالت کرتا ہے کہ جھوٹی گواہی کی تعزیر میں نفس ضرب (مارنا) ثابت ہے۔

ہے، "ہاشم" فخذ ہے، عباس "فصیلہ" ہے۔ یہاں قدوری میں فخذ سے مراد وہ قبیلہ خاصہ ہے جس کے بعد کوئی خاصہ کنبہ نہ ہو۔

اس تمہید کے بعد ملاحظہ فرمائیے کہ شہادت علی الشہادت اور کتاب القاضی الی القاضی میں قرضدار عورت کی نسبت بیان کرتے ہوئے کہا کہ زینب بنت حامد تمیمیہ پر فلاں بن فلاں کے ایک ہزار درہم قرض ہیں تو یہ جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر اس عورت کو اس کے قبیلہ خاصہ کی طرف منسوب کیا یعنی اس کے خاصہ کنبہ کی طرف منسوب کیا تو جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبت ایسی ہونی چاہئے جس میں آدمی کی شناخت ہو سکے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ آدمی کی شناخت عام نسبت سے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ جیسے تمیمہ اور تمیمہ عام نسبت ہے جو بنو تمیم کی طرف منسوب ہے کیونکہ بنو تمیم کے بے شمار افراد ہیں پس اس قوم میں نہ جانے کتنی عورتیں ایسی ہوں گی۔ جن کے نام مع ان کے باپ متفق ہیں۔ لہٰذا صرف تمیمہ کہنے سے کسی عورت کی شناخت نہیں ہوسکتی ہے۔ ہاں اگر عورت کو اس کے فخذ یعنی خاص قبیلہ کی طرف منسوب کیا تو چونکہ یہ نسبت خاصہ ہے۔ اس لئے اس سے شناخت حاصل ہو جائے گی۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ صوبہ فرغانہ کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے اور اس صوبہ کے ایک شہر اوزجند کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے لیکن یہ بہت پہلے کی بات ہے ورنہ آجکل اور اوزجند خود بڑا شہر ہے۔ اوزجند کی طرف نسبت سے بھی پوری شناخت حاصل ہونے میں تامل ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ سمرقند یا بخارا کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے اور ان کے کسی محلّہ کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ چھوٹے کوچہ کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے اور بڑے محلّہ اور شہر کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی کا تعارف کراتے ہوئے باپ کا ذکر کافی ہے۔ دادا کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور طرفین کے نزدیک دادا کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے لیکن فخذ یعنی خاص کنبہ کا ذکر بھی دادا کے ذکر کے قائم مقام ہے کیونکہ فخذ بھی جداعلیٰ کے نام پر ہوتا ہے۔ پس اس کو جد ادنیٰ (دادا) کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا۔

جمیل احمد عفی عنہ

## جھوٹے گواہ کی سزا کا حکم ...... اقوالِ فقہاء

﴿فصل﴾ قال ابو حنيفة شاهد الزور اُشهّرهُ فى السوق ولا اعزّره وقالا نوجعه ضربا ونحبسه وهو قول الشافعى لهما ما روى عن عمر رضى الله عنه انه ضرب شاهد الزور اربعين سوطا وسَخّم وجهه ولان هٰذه كبيرة يتعدى ضررها الى العباد وليس فيها حدّ مقرّر فيُعزّر وله ان شريحا كان يُشهّره ولا يضرب ولان الانزجار يحصل بالتشهير فيكتفى به والضرب وان كان مبالغة فى الزجر ولكنه يقع مانعا عن الرجوع فوجب التخفيف نظرا الى هٰذا الوجه وحديث عمر رضى الله عنه محمول على السياسة بدلالة التبليغ الى الاربعين والتسخيم ثم تفسير التشهير منقول عن شريح فانه كان يبعثه الى سوقه ان كان سوقيا والى قومه ان كان غير سوقى بعد العصر اجمع ما كانوا ويقولون ان شريحا يقرأ عليكم السلام ويقول انا وجدنا هذا شاهد زور فاحذروه وحذروا الناسَ منه وذكر شمس الائمة السرخسى انه يُشهّر عندهما ايضا والتعزير والحبس على قدر ما يراه القاضى عندهما وكيفية التعزير ما ذكرناه فى الحدود

ترجمہ ...... امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جھوٹی گواہی دینے والے کو بازار میں تشہیر کروں گا اور اس کو تعزیر نہیں کروں گا اور صاحبین نے فرمایا کہ ہم

**صاحبینؒ کی دوسری دلیل**...... یہ ہے کہ جھوٹی گواہی، کبیرہ گناہ ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے جھوٹی گواہی کو بت پرستی سے ملا کر فرمایا ہے فاجتنبوا الرجس من الا وثان واجتنبوا قول الزور۔ جھوٹی گواہی کا کبیرہ گناہ ہونا حدیث سے بھی ثابت ہے

ان النبی ﷺ قال الا انبئکم باکبر الکبائر قلنا بلی یا رسول اللہ قال الاشراک باللہ وعقوق الوالدین وکان متکئا فجلس فقال الا وقول الزور اوشھادۃ الزور فما زال یقولھا حتی قلت لا یسکت

اللہ کے رسول نے فرمایا کہ کیا میں تم کو اکبر کبائر سے آگاہ کر دوں؟ ہم نے کہا ضرور اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا آپ ٹیک لگائے ہوئے تھے۔ اچانک بیٹھ کر فرمایا سنو، جھوٹی بات یا جھوٹی گواہی آپ اس کو برابر فرماتے رہے۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے اپنے دل میں کہا کہ آپ شاید خاموش نہیں ہوں گے۔ اور ایک روایت میں یہ ہے کہ میں نے اپنے دل میں کہا کہ کاش آپ خاموش ہو جاتے۔ بہر حال جھوٹی گواہی کا نصوص سے گناہ کبیرہ ہونا ثابت ہے اور گناہِ کبیرہ بھی ایسا جس کا ضرر بندوں کی طرف متعدی ہوتا ہے کیونکہ جھوٹی گواہی سے لوگوں کے اموال اور ان کے حقوق تلف ہو جاتے ہیں اور اس گناہ کبیرہ پر شریعت میں چونکہ کوئی حد بیان نہیں کی گئی ہے اور لوگوں کے فساد اور ضرر کو دور کرنا بھی ضروری ہے۔ اس لئے جھوٹے گواہ کو ضرور تعزیر کی جائے گی۔

**حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ قاضی شریح جھوٹے گواہ کی تشہیر تو کرتے تھے مگر اس کو مارتے نہیں تھے اور قاضی شریح کا یہ عمل فاروق اعظم، حضرت علی اور صحابہؓ کی ایک بڑی جماعت کے زمانہ میں تھا۔ ظاہر ہے صحابہ پر قاضی شریح کا یہ عمل مخفی نہیں رہا ہوگا۔ مگر اس کے باوجود حضراتِ صحابہ نے سکوت فرمایا لہذا یہ اجماع کے قائم مقام ہو گیا۔ گویا جھوٹے گواہ کو تعزیر نہ کیا جانا باجماع صحابہ ثابت ہے۔

**دوسری دلیل**...... یہ ہے کہ جھوٹے گواہ کو جھوٹی گواہی دینے سے روکنا مقصود ہے اور یہ مقصد محض تشہیر سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ پس جب یہ مقصد تشہیر سے حاصل ہو جاتا ہے تو اسی پر اکتفاء کیا جائے گا۔ مارنے پیٹنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے مارنا پیٹنا اور تعزیر کرنا اگرچہ اس مقصد میں بہت معاون ہے لیکن ایک نقصان بھی ہے نقصان یہ ہے کہ جھوٹا گواہ جب مار پیٹ کا تصور کرے گا تو مار پیٹ کے ڈر سے جھوٹ کا اقرار نہیں کرے گا۔ اور رجوع نہ کرنے کی صورت میں لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے۔ پس اس نقصان کے پیش نظر تخفیف یعنی تشہیر پر اکتفاء کرنا واجب ہے اور رہی حدیثِ عمرؓ تو وہ سیاست پر محمول ہے۔ یعنی حضرت عمرؓ نے انتظامی مصلحت کے پیش نظر جھوٹے گواہ کو تعزیر فرمائی اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے شاہد زور کو چالیس کوڑے مارے حالانکہ چالیس کوڑے غلام اور باندی کی حد قذف ہے اور تعزیر کے طور پر کسی بھی حد کی مقدار کوڑے مارنا ممنوع ہے۔ چنانچہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا من بلغ حدا فی غیر حد فھو من المعتدین۔ یعنی اگر کسی ایسے شخص کو حد کی مقدار کوڑے مارے جس پر حد واجب نہیں ہے تو وہ کوڑے مارنے والا ظالم ہے۔ پس اس وعید کے باوجود حضرت عمرؓ کا جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارنا تعزیر کے طور پر نہیں ہوگا بلکہ انتظامی مصلحت کے پیش نظر ہوگا۔ دوسرا قرینہ یہ کہ منہ کالا کرنا بھی تعزیر میں داخل نہیں ہے لہٰذا یہ بھی سیاست پر محمول ہوگا۔

بعض حضرات نے حدیث عمرؓ میں منہ کالا کرنے سے مراد اس کو رسوا کرنے کو مجازاً منہ کالا کرنے سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قرآن

میں ہے واذا بُشر احد هم بالا نثى ظل وجهه مسودا یعنی جب ان میں سے کسی کو لڑکی پیدا ہونے کی خبر دی جائے تو اسکا چہرا کالا پڑ جاتا ہے یعنی وہ اپنے آپ کو رسوا اور ذلیل تصور کرنے لگتا ہے اور جھوٹے گواہ کی رسوائی تشہیر سے ہو سکتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث میں منہ کالا کرنے سے مراد اس کی تشہیر کرنا ہے اور یہی امام صاحب کا مذہب ہے۔ پس اس صورت میں حدیث عمرؓ سے امام صاحب کا مذہب ثابت ہوگا نہ کہ صاحبین کا۔

صاحب ہدایہ نے حضرت شریح کے حوالہ سے تشہیر کی کیفیت یہ بیان کی ہے کہ جھوٹے گواہ کا تعلق اگر بازار سے ہوتا تو قاضی شریح اس کو بازار میں بھیجتے ورنہ اس کی قوم میں بھیجتے اور عصر کے بعد بھیجتے جبکہ لوگوں کا سب سے زیادہ مجمع ہوتا ہے یا ایسی جگہ بھیج دیتے جہاں لوگ کثیر تعداد میں اکٹھے ہوں اور لے جانے والے یہ کہتے کہ شریح آپ لوگوں کو سلام کہتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اس شخص کو جھوٹا پایا۔ لہذا تم اس سے پرہیز کرو اور دوسروں کو بھی اس سے پرہیز کراؤ۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک بھی جھوٹے گواہ کی تشہیر کی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک تعزیر اور قید میں رکھنا قاضی کی صوابدید پر موقوف ہوگا۔ اور تعزیر کی کیفیت وہ ہے جس کو ہم کتاب الحدود کی فصل فی التعزیر میں بیان کر چکے ہیں۔

## دو گواہوں نے جھوٹی گواہی کا اقرار کیا ان کی سزا کا حکم......اقوالِ فقہاء

**وفی الجامع الصغیر شاهدان اقرا انهما شهدا بزور لم یضربا وقالا یعزران وفائدته ان شاهد الزور فی حق ما ذکرنا من الحکم هو المقر علی نفسه بذلک فاما لا طریق الی اثبات ذلک بالبینة لانه نفی الشهادة والبینات للاثبات والله اعلم.**

---

ترجمہ......اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر دو گواہوں نے اقرار کیا کہ انھوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو ان کو مارا نہیں جائے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ ان کو تعزیر کی جائے گی اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جھوٹا گواہ اس حکم کے حق میں جو ہم نے ذکر کیا وہ اپنی ذات پر اس کا اقرار کرنے والا ہے بہرحال بینہ کے ذریعہ اس کو ثابت کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اس لئے کہ یہ تو گواہی کی نفی ہے اور گواہیاں اثبات کے لئے ہوتی ہیں۔ واللہ اعلم۔

تشریح......صاحب ہدایہ نے کہا کہ جامع صغیر میں یہ مسئلہ اس طرح ہے کہ اگر دو گواہوں نے اس کا اقرار کیا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی ہے تو امام صاحب کے نزدیک ان کو مارا نہیں جائے گا اور صاحبین کے نزدیک تعزیر کے طور پر ان کو مارنے کی سزا دی جائے گی۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ جامع صغیر کی اس واضح عبارت کا فائدہ یہ ہے کہ شاہد کا جھوٹ صرف اس کے اقرار سے ثابت ہو سکتا ہے۔ شاہد کے جھوٹ کو بینہ اور شہادت کے ذریعہ ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شاہد کے جھوٹا ہونے کو ثابت کرنا درحقیقت شہادت کی نفی ہے اور بینات اور گواہیاں کسی چیز کو ثابت کرنے کیلئے ہوتی ہیں نہ کہ نفی کرنے کیلئے اسلئے شاہد زور کا جھوٹا ہونا صرف اس کے اقرار سے ثابت ہو سکتا ہے۔ شہادت وغیرہ کے ذریعہ اس کو ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے۔ واللہ اعلم جمیل احمد عفی عنہ

جس کلام میں تناقض ہو، قاضی اس کے مطابق حکم کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔ پس جب قاضی گواہوں کے کلام میں تناقض کی وجہ سے فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں ہے تو مدعی علیہ پر کوئی حق ثابت نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے گواہوں پر کسی طرح کا کوئی تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ تاوان کسی کی کوئی چیز تلف کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے حالانکہ یہاں کسی چیز کو تلف کرنا نہیں پایا گیا اسلئے کہ گواہوں نے نہ تو مدعی کی کوئی چیز تلف کی ہے اور نہ مدعیٰ علیہ کی کوئی چیز تلف کی ہے۔ مدعیٰ علیہ کی کسی چیز کا تلف نہ ہونا تو ظاہر ہے اور مدعی کی کسی چیز کا تلف نہ ہونا اسلئے ہے کہ اگر شہادت [illegible] تھی اور گواہوں نے حکم قاضی سے پہلے اس سے رجوع کرلیا تو یہ گواہ کتمانِ شہادت کرنے والے ہوں گے اور کتمانِ شہادت کرنے والے پر کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا ان گواہوں پر بھی رجوع عن الشہادت کی وجہ سے کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر ثانی ہے یعنی قاضی گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کر چکا ہے تو اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا ہے تو قاضی کا فیصلہ کالعدم نہیں ہوگا بلکہ علیٰ حالہ برقرار رہے گا۔

دلیل...... یہ ہے کہ گواہوں کا آخری کلام ان کے [illegible] ہے معارض اور مناقض ہے اور [illegible] متناقض اور شرعاً ساقط الاعتبار ہے اور ساقط الاعتبار کلام سے حاکم کا حکم نہیں ٹوٹتا ہے۔ لہٰذا گواہوں کے آخر کلام یعنی رجوع عن الشہادت سے بھی قاضی کا حکم نہیں ٹوٹے گا اور کلام متناقض ساقط الاعتبار اسلئے ہے کہ اگر اس کا اعتبار کرلیا جائے تو تسلسل لازم آئے گا۔ بایں طور کہ جب گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کیا تو اس کا اعتبار کرنے کی وجہ سے قاضی کا حکم ٹوٹ گیا۔ پھر اگر وہ اپنے رجوع سے رجوع کرلیں یعنی شہادت کو باقی رکھیں تو چونکہ اس کا بھی اعتبار ہوگا۔ اسلئے قاضی کا حکم باقی رہے گا۔ پھر اگر وہ اپنے رجوع کے رجوع سے بھی رجوع کرلیں تو پھر اس کا بھی اعتبار ہوگا اور قاضی کا حکم ٹوٹ جائے گا۔ پس چونکہ ایک کلام کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے اسلئے یہ تسلسل تا قیامت برابر چلتا رہے گا۔ حالانکہ تسلسل محال ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہو چونکہ وہ خود محال ہوتی ہے اسلئے کلام مناقض کا معتبر ہونا محال ہوگا۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ گواہوں کا دوسرا کلام یعنی رجوع عن الشہادت صداقت پر دلالت کرنے میں کلام اول کے مانند ہے گویا دونوں کلام مساوی ہیں۔ مگر چونکہ کلام اول کے ساتھ قاضی کا حکم متصل ہو گیا ہے۔ اسلئے کلام اول راجح ہوگا۔ اور جب کلام اول راجح ہے تو مرجوح یعنی کلام ثانی کی وجہ سے قاضی کا حکم کالعدم نہیں ہوگا۔

صاحب قدوری نے کہا کہ اس صورت میں گواہوں نے جو کچھ اپنی گواہی سے تلف کیا ہے یعنی ان کی گواہی سے مدعیٰ علیہ کا جو کچھ مال تلف ہوا ہے۔ اس کا تاوان خود ان گواہوں پر واجب ہوگا کیونکہ انہوں نے اپنی ذات پر اس کا اقرار کیا ہے کہ مدعیٰ علیہ نے جو کچھ مال مدعی کو دیا ہے وہ چونکہ ہماری شہادت پر دیا ہے اسلئے رجوع عن الشہادت کی وجہ سے اس کو تلف کرنے والے ہم ہوئے۔ حاصل یہ کہ گواہوں نے ضمان کے سبب کا اقرار کرلیا ہے اور جب سبب ضمان کا اقرار کرلیا ہے یعنی اپنی شہادت سے رجوع کرلیا ہے تو ان پر ضمان واجب ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ مدعیٰ علیہ کے مال کے تلف ہونے کی علت قاضی کا حکم ہے یعنی قاضی اگر حکم نہ کرتا تو مدعیٰ علیہ کا یہ مال کیونکر تلف ہوتا۔ لہٰذا تاوان قاضی پر واجب ہونا چاہئے نہ کہ گواہوں پر، تو اس کا جواب یہ ہے کہ تلف مال کی علت اگرچہ قاضی کا حکم ہے لیکن اس فیصلہ کا سبب گواہوں نے ہی فراہم کیا ہے یعنی گواہ اگر گواہی نہ دیتے تو قاضی ہرگز فیصلہ نہ کرتا۔ گویا قاضی گواہوں کی طرف سے فیصلہ کرنے پر مجبور و مضطر تھا۔ اور ایسے موقع پر حکم سبب فراہم کرنے والے کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس تلف مال کو بھی گواہوں کی

# کتاب الرجوع عن الشہادات

ترجمہ...... یہ کتاب شہادتوں سے پھر جانے کے بیان میں ہے

تشریح...... کتاب الرجوع عن الشہادات، کتاب الشہادات کے مناسب ہے بایں طور کہ رجوع عن الشہادت، شہادت کے بعد ہی واقع ہوگا۔ اور اس کتاب کو شہادت زور کی فصل سے اسلئے موخر کیا کہ شہادت سے رجوع کرنا اس بات کی علامت ہے کہ شہادت جھوٹی تھی اور جھوٹی شہادت سے رجوع کرنا دیانۃً مرغوب فیہ امر ہے کیونکہ جھوٹی شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے انسان آخرت کے بڑے عذاب سے نجات پا جاتا ہے۔

## فیصلہ سے پہلے گواہوں کا گواہی سے رجوع کا حکم

**قال واذا رجع الشهود عن شهادتهم قبل الحكم بها سقطت لان الحق انما يثبت بالقضاء والقاضي لا يقضي بكلام متناقض ولا ضمان عليهما لانهما ما اتلفا شيئا لا على المدعي ولا على المدعى عليه فان حكم بشهادتهم ثم رجعوا لم يفسخ الحكم لان آخر كلامهم يناقض اوله فلا ينقض الحكم بالتناقض ولانه في الدلالة على الصدق مثل الاول وقد ترجح الاول باتصال القضاء به وعليهم ضمان ما اتلفوه بشهادتهم لاقرارهم على انفسهم بسبب الضمان والتناقض لا يمنع صحة الاقرار وسنقرره من بعد**

ترجمہ...... اگر گواہی کے ساتھ حکم کرنے سے پہلے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو گواہی ساقط ہو جائے گی اسلئے کہ حق قضاء سے ثابت ہوتا ہے اور قاضی متناقض کلام پر فیصلہ نہیں کرے گا اور ان گواہوں پر تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ انہوں نے مدعی یا مدعیٰ علیہ کی کوئی چیز تلف نہیں کی ہے۔ پس اگر قاضی نے ان کی گواہی پر حکم دیا پھر انہوں نے رجوع کیا تو قاضی کا حکم فسخ نہ ہوگا اسلئے کہ گواہوں کا آخری کلام، ان کے اول کلام کے معارض ہے پس تناقض کی وجہ سے حکم نہیں ٹوٹے گا اور اسلئے کہ سچائی پر دلالت کرنے میں دوسرا کلام اول کے مانند ہے۔ حالانکہ کلام اول اس کے ساتھ قضاء کے متصل ہونے کی وجہ سے راجح ہوگیا اور ان گواہوں پر اس چیز کا تاوان واجب ہوگا جس کو انہوں نے اپنی گواہی سے تلف کیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے اپنی ذات پر ضمان کے سبب کا اقرار کیا ہے۔ اور تناقض، اقرار صحیح ہونے کیلئے مانع نہیں ہے اور ہم اس کو آئندہ بیان کریں گے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ گواہوں کا اپنی گواہی سے رجوع کرنا قاضی کے فیصلہ کرنے سے پہلے ہوگا یا بعد میں ہوگا۔ اگر اول ہے تو بالاتفاق شہادت ساقط ہو جائے گی یعنی اس شہادت سے مدعیٰ علیہ پر کوئی حق ثابت نہیں کیا جائے گا۔

دلیل...... یہ ہے کہ حق قاضی کے حکم سے ثابت ہوتا ہے اور یہاں ابھی تک قاضی کا کوئی حکم نہیں ہے اور آئندہ بھی قاضی کوئی حکم نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ گواہوں کے کلام میں تناقض ہے اس طور پر کہ گواہوں نے پہلے گواہی دی اور پھر خود ہی اس کی تردید کر دی اور

طرف منسوب کیا جائے گا اور جب یہ تلف مال گواہوں کی طرف منسوب ہے تو ضمان گواہوں کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور جب یہ تلف مال گواہوں کی طرف منسوب ہے تو ضمان گواہوں پر واجب ہوگا نہ کہ قاضی پر اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے راستہ پر کنواں کھودا اور اس میں کوئی راہ گیر گر کر مر گیا تو یہ کنواں کھودنے والا چونکہ مسبب ہے یعنی اس کی ہلاکت کا سبب فراہم کرنے والا ہے اسلئے اس کا تاوان یعنی دیت اسی کنواں کھودنے والے پر واجب ہوگی۔

**اعتراض**...... رہا یہ اعتراض کہ رجوع عن الشہادت کی وجہ سے جب گواہوں کے کلام میں تناقض ہے اور متناقض کلام ساقط الاعتبار ہے تو ان پر اس رجوع کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہونا چاہئے تھا۔

**جواب**...... اس کا جواب یہ ہے کہ گواہوں کے کلام میں بلا شبہ تناقض ہے لیکن یہ تناقض صحت اقرار کیلئے مانع نہیں ہے یعنی گواہوں کا اپنی ذات پر اقرار کرنا تناقض کے باوجود درست ہے۔ انشاء اللہ اس کو آئندہ چل کر بیان کریں گے۔

## حاکم کی موجودگی میں گواہی سے رجوع ضروری ہے

**ولا يصح الرجوع الا بحضرة الحاكم لانه فسخ الشهادة فيختص بما تختص به الشهادة من المجلس وهو مجلس القاضي اىّ قاضٍ كان ولان الرجوع توبة والتوبة على حسب الجناية فالسر بالسر والاعلان بالاعلان واذا لم يصح الرجوع في غير مجلس القاضي فلو ادعى المشهود عليه رجوعهما واراد يمينهما لا يحلفان وكذا لا تقبل بينته عليهما لانه ادعى رجوعا باطلا حتى لو اقام البينة انه رجع عند قاض كذا وضمّنه المال تقبل لان السبب صحيح.**

---

ترجمہ...... اور رجوع کرنا صحیح نہیں مگر حاکم کی موجودگی میں اسلئے کہ رجوع کرنا فسخ شہادت ہے۔ لہٰذا اس مجلس کے ساتھ مختص ہوگا جس کے ساتھ شہادت مختص ہے اور وہ قاضی کی مجلس ہے خواہ کوئی قاضی ہو اور اسلئے کہ رجوع عن الشہادت توبہ ہے اور توبہ جنایت کے مطابق ہوتی ہے پس خفیہ گناہ کی خفیہ توبہ ہے اور علانیہ گناہ کی علانیہ توبہ ہے اور جب غیر مجلس قاضی میں رجوع کرنا صحیح نہیں ہے تو اگر مشہود علیہ نے دونوں گواہوں کے رجوع کا دعویٰ کیا اور ان دونوں میں رجوع کرنا صحیح نہیں ہے تو اگر مشہود علیہ نے دونوں گواہوں کے رجوع کا دعویٰ کیا اور ان دونوں سے قسم کا ارادہ کیا تو گواہوں سے قسم نہیں لی جائے گی اور ایسے ہی ان کے خلاف مدعیٰ علیہ کا بینہ قبول نہ ہوگا اسلئے کہ اس نے رجوع باطل کا دعویٰ کیا ہے۔ حتیٰ کہ اگر مدعیٰ علیہ نے بینہ قائم کیا کہ اس نے فلاں قاضی کے پاس رجوع کیا ہے اور فلاں قاضی نے اس کو مال کا تاوان دلایا ہے تو یہ بینہ قبول ہوگا کیونکہ سبب صحیح ہے۔

**تشریح**...... صاحب قدوری نے فرمایا کہ گواہوں کا اپنی گواہی سے رجوع کرنا صرف قاضی کی مجلس میں معتبر ہوگا قاضی خواہ وہی ہو جس کے پاس گواہی دی گئی تھی یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا قاضی ہو بہر حال رجوع عن الشہادت کیلئے بھی قاضی کی مجلس شرط ہے۔

دلیل...... یہ ہے کہ شہادت سے رجوع کرنا درحقیقت شہادت کو فسخ کرنا ہے۔ لہٰذا رجوع عن الشہادت اسی مجلس کے ساتھ مختص ہوگا جس کے ساتھ شہادت مختص ہے اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ شہادت قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہے لہٰذا رجوع عن الشہادت بھی قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہوگا۔

**اعتراض** ـــــ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رجوع عن الشہادت قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص نہ ہونا چاہئے کیونکہ رجوع عن الشہادت، گواہوں کا اپنے اوپر مدعیٰ علیہ کے مال کے تاوان کا اقرار کرنا ہے اسلئے کہ گواہوں نے جھوٹی گواہی کے ذریعہ اس کے مال کو تلف کیا ہے اور مال کے تاوان کا اقرار چونکہ قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص نہیں ہوتا ہے اسلئے رجوع عن الشہادت بھی قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص نہ ہوگا۔

**جواب** ...... اس کا جواب یہ ہے کہ جو چیز ابتداء میں شرط ہوتی ہے وہ بقاء میں بھی شرط ہوتی ہے۔ مثلاً مبیع کا موجود ہونا ابتداء صحت بیع کیلئے شرط ہے اور اس کی بقاء صحت فسخ کیلئے شرط ہے۔ پس اسی طرح قاضی کی مجلس چونکہ ابتداء صحتِ شہادت کیلئے شرط ہے اسلئے قاضی کی مجلس بقاء فسخ شہادت اور رجوع عن الشہادت کیلئے بھی شرط ہوگی۔

**دوسرا جواب** ...... یہ ہے کہ شہادت کے نتیجہ میں مدعی کا مدعیٰ علیہ پر جو استحقاق ثابت ہوا ہے وہ اس وقت تک مرتفع نہیں ہوگا جب تک کہ حجت باقی ہے پس اس استحقاق کو دور کرنے کیلئے حجت کا رفع ضروری ہے اور قاضی کی مجلس کے علاوہ میں شہادت سے رجوع کرنا حجت کو رفع کرنا نہیں ہوگا۔ کیونکہ قاضی کی مجلس کے علاوہ میں شہادت حجت نہیں ہوتی۔ پس جب قاضی کی مجلس کے علاوہ میں شہادت حجت نہیں ہے تو قاضی کی مجلس کے علاوہ میں حجت کو دفع کرنا بھی درست نہ ہوگا اور جب قاضی کی مجلس کے علاوہ میں حجت کو رفع کرنا بھی درست نہیں ہے تو غیر مجلس قاضی میں رجوع عن الشہادت بھی درست نہ ہوگا اور رہا گواہوں کا اقرار بالضمان تو وہ رفع حجت کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا اقرار بالضمان رفع حجت کے تابع میں سے ہوگا اور اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ رجوع عن الشہادت کے قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ رجوع عن الشہادت، جنایت کذب سے توبہ ہے۔ اور توبہ جنایت کے مطابق ہوتی ہے۔ یعنی جس درجہ کی جنایت ہوتی ہے اسی درجہ کی توبہ معتبر ہوتی ہے۔ چنانچہ جنایت اگر چھپ کر ہو تو توبہ بھی چھپ کر کافی ہو جائے گی۔ اور اگر جنایت برملا ہو تو توبہ بھی علانیہ طور پر ضروری ہے اور جھوٹی گواہی چونکہ قاضی کی مجلس میں جنایت اور جرم ہے اسلئے اس سے توبہ یعنی رجوع عن الشہادت بھی قاضی کی مجلس کے ساتھ مقید اور مختص ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ قاضی کی مجلس کے علاوہ میں چونکہ شہادت سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے اگر مشہود علیہ (مدعیٰ علیہ) نے دعویٰ کیا کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا ہے اور اپنے اس دعویٰ پر بینہ پیش کر دیا یا بینہ تو پیش نہ کر سکا لیکن مدعیٰ علیہ نے گواہوں سے قسم لینا چاہا تو قاضی ان گواہوں کے خلاف نہ تو مدعیٰ علیہ کا بینہ قبول کرے گا اور نہ گواہوں سے قسم لے گا کیونکہ بینہ اور قسم دونوں دعویٰ صحیحہ پر مرتب ہوتے ہیں۔ حالانکہ غیر مجلس قاضی میں رجوع کا دعویٰ باطل ہے۔ پس جب رجوع کا دعویٰ باطل ہے۔ تو اس پر نہ بینہ مرتب ہوگا۔ اور نہ قسم مرتب ہوگی حتیٰ کہ اگر مدعیٰ علیہ نے یہ بینہ قائم کیا کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے فلاں قاضی کے سامنے رجوع کیا تھا اور اس قاضی نے میرے لئے مال کا تاوان دینے کا بھی حکم کر دیا تھا۔ مگر اب تک گواہوں نے مجھے کچھ نہیں دیا ہے تو قاضی اس بینہ کو قبول کرے گا کیونکہ اس صورت میں قبول بینہ کا سبب یعنی مجلس قاضی میں رجوع کا دعویٰ صحیح ہے اور جب دعویٰ صحیح ہے تو اس پر بینہ کا مرتب ہونا بھی درست ہوگا۔

## حاکم نے گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کردیا پھر گواہوں نے رجوع کرلیا

قال واذا شهد شاهدان بمال فحكم الحاكم به ثم رجعا ضمنا المال للمشهود عليه لان التسبيب على وجه التعدى سبب الضمان كحافر البير وقد سببا للاتلاف تعديا وقال الشافعي لا يضمنان لانه لا عبرة للتسبيب عند وجود المباشرة قلنا تعذر ايجاب الضمان على المباشر وهو القاضي لانه كالملجأ الى القضاء وفي ايجابه صرف الناس عن تقلده وتعذر استيفاؤه من المدعى لان الحكم ماض فاعتبر التسبيب وانما يضمنان اذا قبض المدعى المال دينا كان او عينا لان الاتلاف به يتحقق ولانه لا مماثلة بين اخذ العين والزام الدين.

ترجمہ......اور اگر دو گواہوں نے مال کی گواہی دی پس حاکم نے اس گواہی کے موافق حکم دیا پھر انہوں نے رجوع کیا تو دونوں گواہ مشہود علیہ کے واسطے مال کے ضامن ہوں گے۔ اسلئے کہ تعدی کے طور پر سبب مہیا کرنا ضمان کا سبب ہے۔ جیسے کنواں کھودنے والا اور ان دونوں گواہوں نے بھی ناحق طور سے مال تلف کرنے کا سبب مہیا کیا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ گواہ ضامن نہ ہوں گے۔ کیونکہ ارتکاب کے پائے جانے کے وقت سبب مہیا کرنے کا اعتبار نہیں ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ مرتکب پر تاوان واجب کرنا متعذر ہے اور مرتکب قاضی ہے۔ اسلئے کہ قاضی فیصلہ دینے پر مجبور کے مانند تھا۔ اور قاضی پر تاوان واجب کرنے میں لوگوں کا عہدہ قضاء قبول کرنے سے اعراض کرنا (لازم آتا) ہے۔ اور مدعی سے بھی تاوان وصول کرنا متعذر ہے اس لئے کہ حکم نافذ ہو چکا ہے کہ پس سبب مہیا کرنے کا اعتبار کیا جائے گا اور دونوں گواہ اسی وقت ضامن ہوں گے جبکہ مدعی نے مال پر قبضہ کرلیا ہو مال دین ہو یا عین ہو۔ اسلئے کہ قبضہ کرنے ہی سے تلف کرنا متحقق ہوگا اور اسلئے کہ عین لینے اور دین لازم کرنے میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔

تشریح......صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے کسی شخص کے خلاف مال کی گواہی دی پھر قاضی نے اس گواہی کے مطابق حکم دے کر مدعیٰ علیہ کو مال دلا دیا، پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو دونوں گواہ مدعیٰ علیہ کیلئے مال کے ضامن ہوں گے۔ اسی کے قائل امام مالکؒ اور امام احمدؒ ہیں۔ اور امام شافعیؒ کا صحیح قول بھی یہی ہے۔ البتہ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ گواہ پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ قاضی پر واجب ہوگا۔

ہماری دلیل...... یہ ہے کہ ناحق اور تعدی کے طور پر سبب مہیا کرنا، ضمان کا سبب ہوتا ہے یعنی اگر کوئی شخص ناحق اور تعدی کے طور پر سبب فراہم کرے تو حکم اسی سبب کے طرف منسوب ہوتا ہے اور ضمان سبب فراہم کرنے والے پر واجب ہوتا ہے۔ مباشر اور مرتکب فعل پر واجب نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے کسی کی زمین یا راستہ میں کنواں کھودا اور اس میں کوئی آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو اس کا ضمان کنواں کھودنے والے پر واجب ہوگا۔ کیونکہ کنواں کھودنے والا، تعدی کرنے والا ہے۔ لہٰذا گر کر مرنے والے کے تلف ہونے کو اس کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ یعنی یہ کہا جائے گا کہ اسی نے تلف کیا ہے اور جب اس نے تلف کیا ہے تو ضمان تلف اسی پر واجب ہوگا۔ اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں مدعیٰ علیہ کے مال کو ناحق اور تعدی کے طور پر تلف کرنے کا سبب ان دونوں گواہوں نے مہیا کیا ہے یعنی ان دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے مدعیٰ علیہ کا مال تلف کیا ہے اور گواہی سے رجوع کر کے اس بات کا بھی اقرار کیا ہے کہ ہم دونوں نے مدعیٰ علیہ کا مال ناحق اور تعدی کے طور پر تلف کیا ہے۔ پس جب دونوں گواہوں نے ناحق اور تعدی کے طور پر مدعیٰ علیہ کا مال تلف کرنے کا سبب

مہیا کیا ہے تو ضمان انہیں گواہوں پر واجب ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کے قول ضعیف کی دلیل ...... یہ ہے کہ فعل کے مرتکب اور مباشر کی موجودگی میں سبب فراہم کرنے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ یعنی جب حقیقتاً فعل کا ارتکاب کرنے والا موجود ہو تو حکم اسی مرتکب کی طرف منسوب کیا جائے گا مسبب کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔ پس جب یہ بات ہے تو مدعی علیہ کا مال تلف کرنے والا چونکہ درحقیقت قاضی ہے جس نے حکم دیا ہے اور گواہ محض اس حکم کا سبب ہیں تو قاضی جو مال تلف کرنے والا ہے جب خود موجود ہے تو ضمان قاضی پر واجب ہوگا۔ اور گواہوں پر واجب نہ ہوگا۔ جیسے حامد نے خالد سے کہا کہ تو عارف کا ہاتھ کاٹ دے پس حامد کے اکسانے سے خالد نے عارف کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس جرم میں خالد، مرتکب فعل ماخوذ ہو گا اور حامد اکسانے والے کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب ...... یہ ہے کہ مباشر یعنی قاضی پر ضمان واجب کرنا متعذر اور ناممکن ہے کیونکہ قاضی فیصلہ کرنے پر گویا مجبور ہے اسلئے کہ قاضی کے نزدیک جب گواہوں کی عدالت ثابت ہو جائے تو اس پر فیصلہ کرنا فرض ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر قاضی اپنے اوپر فیصلہ کرنا فرض نہ سمجھے تو کافر ہو جائے گا اور اگر فرض تو سمجھتا ہے لیکن فیصلہ کرنے میں خواہ مخواہ کی تاخیر کرتا ہے۔ تو گنہگار اور فاسق ہوگا اور اس کو معزول کر کے تعزیر کی جائے گی۔ بہر حال قاضی جب فیصلہ کرنے میں مجبور سا ہے تو وہ فیصلہ کرنے میں معذور ہوگا اور معذور پر کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا قاضی پر بھی مدعی علیہ کیلئے مال کا تاوان واجب نہ ہو گا۔ یہاں عبارت میں قاضی کو کالملجا مجبور کے مانند اسے کہا ہے کہ حقیقتاً مجبور اور مضطر وہ کہلاتا ہے جس کو دنیاوی عقوبت کا خوف ہو اور یہاں قاضی ایسا نہیں ہے کیونکہ قاضی کو اخروی عقوبت کا خوف ہے یعنی قاضی اخروی عقوبت کے خوف سے جلد فیصلہ کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ ورنہ اس کو اس بارے میں دنیاوی عقوبت کا کوئی خوف لاحق نہیں ہوتا۔ قاضی پر ضمان واجب نہ کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر قاضی پر ضمان واجب کیا جاتا تو لوگ یہ مصیبت دیکھ کر عہدۂ قضاء قبول کرنے سے گریز کریں گے۔ اور جب تمام لوگ عہدۂ قضاء قبول کرنے سے گریز کریں گے تو یہ ضرر عام ہوگا۔ پس اس ضرر عام سے بچنے کیلئے ضرر خاص یعنی قاضی پر ضمان واجب نہ کرنے کو برداشت کرنا پڑے گا اس سے بھی معلوم ہوا کہ قاضی پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مذکورہ تاوان کو مدعی سے وصول کرنا بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ قاضی کا فیصلہ ناطق اور نافذ ہو چکا ہے۔ لہٰذا گواہوں کے رجوع کرنے سے وہ فیصلہ کالعدم اور فسخ نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ گواہوں کے رجوع کرنے کی خبر، ان کے کلام اول یعنی شہادت ادا کرنے سے راجح اور اولیٰ نہیں ہے۔ اور جب گواہوں کا کلام ثانی، کلام اول سے راجح نہیں ہے تو کلام اول یعنی شہادت کی بنیاد پر قاضی نے جو فیصلہ دیا تھا وہ نہیں ٹوٹے گا اور جب قاضی کا فیصلہ نہیں ٹوٹا تو مدعی پر اس مال کا واپس کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ جو مال اس کو قاضی کے فیصلہ کے نتیجہ میں وصول ہوا تھا۔

بہر حال جب نہ تو مباشر (قاضی) پر تاوان واجب کرنا ممکن ہے اور نہ مدعی سے وصول کرنا ممکن ہے تو تعدی اور ناحق طریقہ پر سبب مہیا کرنے کا اعتبار ہوگا۔ یعنی گواہ جنہوں نے گواہی سے رجوع کر کے تعدی کی ہے اور سبب ضمان ہوئے ہیں ان پر ضمان واجب ہوگا۔

وانما یضمنان ...... الخ سے صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ دونوں گواہ مدعیٰ علیہ کیلئے اس وقت ضامن ہوں گے جبکہ مدعی نے

اس مال پر قبضہ کرلیا ہو جس مال کا قاضی نے ان کی گواہی پر فیصلہ کیا تھا وہ مال خواہ ازقسم دَین (سونا، چاندی) ہو خواہ ازقسم عین (کپڑا) وغیرہ ہو۔

دلیل...... یہ ہے کہ گواہ اسلئے ضامن ہوتے ہیں کہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرکے مدعیٰ علیہ کا مال تلف کیا ہے اور یہ تلف کرنا اس وقت متحقق ہوگا جبکہ مدعی نے اس مال پر قبضہ کرلیا ہو۔ قبضہ کرنے سے پہلے تلف کرنا متحقق نہیں ہوتا ہے۔ پس جب قبضہ کرنے سے پہلے تلف کرنا متحقق نہیں ہوتا بلکہ قبضہ کرنے کے بعد متحقق ہوتا ہے تو گواہ اسی وقت ضامن ہوں گے جبکہ مدعی نے مال پر قبضہ کرلیا ہو۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ ضمان کی بنیاد مماثلت پر ہے یعنی ضمان اسی چیز کا واجب ہوتا ہے جس کا مثل موجود ہو۔ حالانکہ مدعی کے قبضہ کرنے سے پہلے کوئی مماثلت نہیں ہے اس طور پر کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے مدعیٰ علیہ پر جولازم کیا ہے وہ دین (ماوجب فی الذمہ) ہے۔ پس اگر مدعی کے قبضہ کرنے سے پہلے گواہوں کو ضامن بنادیا گیا تو مدعیٰ علیہ گواہوں سے جو وصول کرے گا وہ عین (متعین) ہوگا۔ گویا مدعیٰ علیہ نے گواہوں سے دین (ماوجب فی الذمۃ) کے مقابلہ میں عین (متعین) وصول کیا ہے حالانکہ عین اور دین کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے اور جب اس صورت میں مماثلت نہیں ہے تو گواہوں کو ضامن بنانا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن جب مدعی نے قبضہ کرلیا تو قبضہ کرنے سے وہ بھی عین (متعین) ہوگیا اور گواہوں سے جو وصول کیا گیا ہے وہ بھی عین (متعین) ہے اور دو مال عین کے درمیان مماثلت موجود ہے لہٰذا اس صورت میں ضامن بنانا درست ہے۔ یہ واضح رہے کہ مذکورہ دلیل کے اعتبار سے عین و دین میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی گواہوں کی گواہی سے مدعیٰ علیہ کے ذمہ (عین) کپڑا وغیرہ واجب ہوا ہو یا دین (سونا، چاندی) واجب ہوا ہو۔ دونوں صورتوں میں مذکورہ دلیل جاری ہوگی۔ البتہ شیخ الاسلام نے عین و دَین میں فرق کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ مشہود بہ اگر عین ہو یعنی گواہوں نے مال عین کپڑا وغیرہ کی گواہی دی ہو تو رجوع کرنے کے بعد گواہوں کو اسکا ضامن بنادیا جائے گا۔ اگرچہ مدعی نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو۔ اور اگر مشہود بہ دین سونا، چاندی ہو تو رجوع کے بعد گواہوں کو اسی وقت ضامن بنایا جائے گا۔ جب مدعی اس پر قبضہ کرلے، قبضہ سے پہلے ضامن بنانا درست نہیں ہے۔

## ایک نے رجوع کیا تو نصف کا ضامن ہوگا

**قال فان رجع احدهما ضمن النصف والاصل ان المعتبر فی هذا بقاء من بقی لا رجوع من رجع وقد بقی من یبقی بشهادته نصف الحق وان شهد بالمال ثلاثة فرجع احدهم فلا ضمان علیه لانه بقی من یبقی بشهادة کل الحق وهٰذا لان الاستحقاق باقٍ بالحجة والمتلف متی استحقّ سقط الضمان فاولی ان یمتنع فان رجع آخر ضمن الراجعان نصف الحق لان ببقاء احدهم یبقی نصف الحق وان شهد رجل وامرأتان فرجعت امرأة ضمنت ربع الحق لبقاء ثلٰثة الارباع ببقاء من بقی وان رجعتا ضمنتا نصف الحق لان بشهادة الرجل بقی نصف الحق**

---

ترجمہ...... پھر اگر دو گواہوں میں سے ایک نے رجوع کیا ہو تو آدھے مال کا ضامن ہوگا اور اصل اس بارے میں یہ ہے کہ گواہوں میں

سے جو گواہی پر باقی رہا اس کا باقی رہنا معتبر ہے اور جس نے رجوع کیا اس کا رجوع کرنا معتبر نہیں ہے اور جو شخص گواہی پر باقی ہے اس کا نصف حق باقی رہا اور اگر تین آدمیوں نے مال کی گواہی دی پھر ان میں سے ایک نے رجوع کر لیا تو اس پر ضمان نہیں ہے۔ اسلئے کہ جو لوگ اپنی گواہی پر باقی ہیں (ان کی گواہی سے) پورا حق باقی رہتا ہے اور یہ اسلئے کہ استحقاق حجت کے ساتھ باقی ہے اور شیء متلف (جو چیز تلف کی گئی) جب مستحق ہو گئی تو تلف کرنے والے سے ضمان ساقط ہو جاتا ہے۔ پس بدرجہ اولیٰ رجوع کرنے والے پر وجوب ضمان ممتنع ہوگا پس اگر تین میں سے دوسرے نے بھی رجوع کیا تو دونوں رجوع کرنے والے نصف حق کے ضامن ہوں گے۔ اسلئے کہ ان میں سے ایک کی بقاء سے نصف حق باقی رہتا ہے اور اگر ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی پھر ایک عورت نے رجوع کر لیا تو وہ چوتھائی حق کی ضامن ہوگی۔ اسلئے کہ ایک مرد اور ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی حق باقی ہے۔ اور اگر دونوں عورتوں نے رجوع کیا تو دونوں نصف کی ضامن ہوں گی۔ اسلئے کہ ایک مرد کی شہادت سے نصف حق باقی رہتا ہے۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو آدمی کسی مال کی گواہی دیں پھر ان میں سے ایک رجوع کرے تو رجوع کرنے والا آدھے مال کا ضامن ہوگا۔ جامع کبیر کی شروح میں رجوع عن الشہادت کے سلسلہ میں ایک ضابطہ بیان کیا گیا ہے۔ ضابطہ یہ ہے کہ گواہوں میں سے جو گواہوں پر باقی رہا اس کا باقی رہنا معتبر ہے اور جس نے رجوع کیا اس کا رجوع کرنا معتبر نہ ہوگا۔

دلیل ...... یہ ہے کہ مدعی کا مدعیٰ علیہ پر دو گواہوں کی گواہی سے حق ثابت ہوتا ہے اور دو گواہوں سے زائد کا قاضی کے فیصلہ میں اعتبار نہیں ہوتا۔ ہاں اگر دو گواہوں سے زائد مثلاً تین گواہوں نے گواہی دی تو قاضی کا حکم اور وجوب حق تینوں گواہوں کی طرف منسوب ہوگا۔ اسلئے کہ تین گواہوں کی گواہی کا حال برابر ہے۔ ایک کو دوسرے پر کوئی ترجیح نہیں ہے لیکن اگر ان میں سے ایک گواہ نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو تینوں گواہوں کے درمیان برابری زائل ہو جائے گی اور یہ ظاہر ہو جائے گا کہ حکم باقی دو گواہوں کی طرف منسوب ہے۔ بہر حال جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہتا ہے اس کا اعتبار ہوتا ہے اور جس نے اپنی گواہی سے رجوع کیا اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر رجوع کرنے والے کا اعتبار کیا جائے گا تو جس صورت میں گواہ تین ہوں گے اس صورت میں رجوع کرنے والے پر ضمان بھی واجب ہوگا اور نصاب شہادت یعنی دو گواہوں کی وجہ سے مدعیٰ علیہ پر پورا حق بھی باقی رہے گا یہ بالکل مضحکہ خیز بات ہے کہ پورا حق بھی باقی رہے اور گواہ حق کے ایک حصہ کا ضمان بھی ہو۔

پس ثابت ہوا کہ رجوع کرنے والے گواہ کا اعتبار نہ ہوگا اسی ضابطہ کے تحت اگر دو گواہوں میں سے یک نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو رجوع کرنے والا گواہ آدھے مال کا ضامن ہوگا کیونکہ ایک گواہ جو اپنی گواہی پر باقی ہے اس کی گواہی سے آدھا مال باقی رہتا ہے اس وجہ سے کہ دونوں گواہوں سے پورا مال مشہود بہ ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا ہر ایک کے مقابلہ میں آدھا مال ہوا۔ چنانچہ اگر دونوں گواہ رجوع کر لیتے تو ہر ایک آدھے مال کا ضامن ہوتا۔ پس جب ایک نے رجوع کیا اور ایک اپنی گواہی پر باقی رہا تو رجوع کرنے والا آدھے مال کا ضامن ہوگا اور گواہی پر باقی رہنے والے کی گواہی سے آدھا مال باقی رہے گا۔

اعتراض ...... اس موقع پر ایک اعتراض کیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ دو گواہوں میں سے ایک کے رجوع کرنے کے بعد صرف ایک گواہ کی گواہی باقی رہنے سے نصف مال کا باقی رہنا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہا ہے وہ ایک فرد ہے اور ایک فرد کی گواہی سے ابتداء کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی۔ پس جس طرح ابتداء ایک فرد کی گواہی سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی اسی طرح بقاء بھی ایک فرد کی گواہی

سے کچھ ثابت نہ ہونا چاہئے حالانکہ آپ نے ایک فرد کے اپنی گواہی پر باقی رہنے سے آدھا مال مشہود بہ باقی رکھا ہے۔

**جواب**......اس کا جواب یہ ہے کہ ابتداء کے مقابلہ میں بقاء آسان اور سہل ہوتی ہے۔لہٰذا ممکن ہے کہ ابتداء کسی چیز کے ذریعہ کسی شی ءکو ثابت نہ کیا جا سکتا ہو مگر بقاء اس کے ذریعہ ثابت کیا جا سکتا ہے۔جیسا کہ نصاب زکوٰۃ کا ایک حصہ ابتداء زکوٰۃ واجب نہیں کرتا ہے لیکن بقاء واجب کرتا ہے یعنی اگر کوئی شخص ابتدائے سال میں نصاب کا مالک نہ ہو بلکہ نصاب کے ایک حصہ کا مالک ہو تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔لیکن اگر پورے سال نصاب کا مالک رہا اور پھر اس کا ایک حصہ ضائع ہو گیا تو جس قدر مال موجود ہے اسی کے بقدر زکوٰۃ واجب رہے گی۔ملاحظہ فرمائیے نصاب زکوٰۃ کا ایک حصہ ابتداءً تو واجب زکوٰۃ کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے لیکن بقاء ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، اسی طرح ایک فرد کی گواہی سے ابتداء اگرچہ مشہود بہ کو ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے لیکن بقاء ایک فرد کی گواہی سے آدھے مشہود بہ کو باقی رکھا جا سکتا ہے۔

اور اگر تین آدمیوں نے مال کی گواہی دی پھر ان میں سے ایک نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو اس رجوع کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔کیونکہ رجوع کرنے والے کے علاوہ گواہوں کی اتنی تعداد کے بعد بھی دو گواہ باقی ہیں اور دو کی گواہی سے پورا حق ثابت ہو جاتا ہے۔لہٰذا اس صورت میں دو گواہوں کی گواہی سے مدعیٰ علیہ پر پورا حق ثابت ہو جائے گا۔اور رجوع کرنے والا گواہ ضامن اس لئے نہیں ہوگا کہ مشہود بہ پر مدعی کا استحقاق حجت تامہ کے ذریعہ باقی ہے یعنی باقی دو گواہوں کی گواہی سے مدعی کا مدعی علیہ پر پورا حق ثابت ہے اور جب حجت تامہ سے مدعی کا مدعی علیہ پر پورا حق ثابت ہے تو رجوع کرنے والے گواہ نے اپنی گواہی سے رجوع کر کے چونکہ مدعیٰ علیہ کا کچھ تلف نہیں کیا ہے اسلئے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔صاحب ہدایہؒ نے بر سبیل ترقی فرمایا کہ اگر کوئی مال تلف کر دیا گیا اور قاضی نے مالک کیلئے تلف کرنے والے پر ضامن کا فیصلہ کر دیا پھر جب اس مال پر کسی دوسرے نے اپنا حق ثابت کر دیا اور تلف کرنے والے سے ضمان وصول کر لیا تو جو ضمان قضائے قاضی سے مالک کیلئے ثابت ہوا تھا وہ تلف کرنے والے سے ساقط ہو جاتا ہے۔پس جب باقی ماندہ دو گواہوں سے مدعیٰ علیہ پر مدعی کا پورا حق ثابت ہو گیا تو رجوع کرنے والے گواہ پر مدعی علیہ کیلئے بدرجہ اولی ضمان واجب نہ ہوگا۔یعنی جب استحقاق ظاہر ہونے کے بعد ضمان ساقط ہو جاتا ہے تو استحقاق ظاہر ہونے کے بعد بدرجہ اولیٰ ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ ضمان لازم نہ ہونا آسان ہے بہ نسبت اس کے کہ لازم ہونے کے بعد اس کو ساقط کر دیا جائے۔اس کی صورت یہ ہے کہ خالد نے حامد کا مال تلف کیا پھر قاضی نے حامد کیلئے متلف ( خالد ) پر ضمان کا فیصلہ کیا۔پھر عارف نے تلف کردہ مال پر اپنا استحقاق ثابت کر کے متلف ( خالد ) سے ضمان لے لیا تو جو ضمان قاضی کے حکم سے حامد کیلئے متلف ( خالد ) پر ثابت ہوا تھا وہ ساقط ہو جاتا ہے۔پس اسی طرح جب تین گواہوں میں سے ایک نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو گویا اس نے اپنی گواہی سے جو حق مدعی کیلئے ثابت کیا تھا رجوع کر کے اس حق کو تلف کر دیا ہے اور مدعیٰ علیہ اس حق کا مستحق ہو گیا ہے تو اس رجوع کرنے والے کو مدعی علیہ کیلئے ضامن ہونا چاہئے تھا۔مگر چونکہ دو گواہ باقی ہیں ان کی گواہی سے پورا حق ثابت ہو جاتا ہے۔اسلئے ظاہر ہو گیا کہ اس حق کا مستحق مدعی ہے اور مدعیٰ علیہ مستحق نہیں ہے۔پس جب باقی دو گواہوں کی گواہی سے مدعی کا استحقاق ثابت ہو گیا تو رجوع کرنے والا گواہ مدعیٰ علیہ کیلئے بدرجہ اولی ضامن نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر تین میں سے ایک کے بعد دوسرے گواہ نے بھی رجوع کر لیا تو یہ دونوں رجوع کرنے والے نصف حق

یعنی آدھے مال کے مدعیٰ علیہ کے واسطے ضامن ہوں گے۔ کیونکہ تین گواہوں میں سے ایک گواہ باقی رہنے کی وجہ سے مدعی کا مدعیٰ علیہ پر آدھا حق باقی رہتا ہے گویا رجوع کرنے والے دو گواہوں نے مدعیٰ علیہ کا نصف حق تلف کیا ہے اور جب نصف حق تلف کیا ہے تو دونوں گواہ نصف حق کے ضامن ہوں گے۔

اعتراض...... یہاں یہ اعتراض ہے کہ جس گواہ نے اولاً رجوع کیا ہے اس پر بالکل ضمان واجب نہ ہونا چاہئے تھا۔ کیونکہ آپ نے ضابطہ بیان کیا ہے کہ باقی رہنے والے گواہ معتبر ہوتے ہیں اور رجوع کرنے والے معتبر نہیں ہوتے ہیں۔ پس اول گواہ کے رجوع کرنے کے بعد چونکہ نصاب شہادت باقی تھا۔ اسلئے اس نے کوئی چیز تلف نہیں کی مگر جب اسکے بعد دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو اس نے نصف حق تلف کر دیا۔ پس جب اس نے نصف حق تلف کیا ہے تو اسی پر نصف حق کا ضمان واجب ہونا چاہئے اور راجح اول کو اس ضمان میں شریک نہ کرنا چاہئے۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ جب تین گواہوں نے گواہی دی تو مدعی کا حق تینوں کی گواہی سے ثابت ہوا ہے پھر جب ایک گواہ نے رجوع کیا تو اس گواہ کا کاذب ہونا ظاہر ہو گیا ہے اور دوسرے کے کاذب ہونے کا احتمال ہے۔ پھر جب دوسرے نے رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ نصف حق کا اتلاف ابتداء ہی سے ان دونوں کی گواہی سے تھا جب نصف حق دونوں کی گواہی سے تھا پس جب نصف حق دونوں کی گواہی سے تلف ہوا تو ضمان بھی دونوں پر لازم ہوگا۔

اور اگر مال پر ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی پھر ایک عورت نے رجوع کر لیا تو یہ عورت چوتھائی حق کی ضامن ہوگی اسلئے کہ ایک مرد اور ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی حق باقی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں۔ پس نصف حق دونوں عورتوں کے مقابلہ میں ہوگا اور جب نصف حق دو عورتوں کے مقابلہ میں ہے تو ایک عورت کے رجوع کرنے سے ایک چوتھائی حق تلف ہوا اور تین چوتھائی باقی رہا اور اگر دو عورتوں نے رجوع کیا تو دونوں نصف حق کی ضامن ہوں گی۔ کیونکہ ایک مرد کی گواہی سے نصف حق باقی رہ گیا ہے اسلئے کہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں۔ لہٰذا نصف حق مرد کے مقابلہ میں ہوگا اور نصف دونوں عورتوں کے مقابلہ میں ہوگا۔ پس مرد کے مقابلہ میں جو نصف حق تھا وہ باقی رہا اور دو عورتوں کے مقابلہ میں جو نصف حق تھا ان کے رجوع کرنے کی وجہ سے وہ تلف ہو گیا جس کا ضمان ان دونوں پر لازم ہوگا۔

## ایک مرد اور دس عورتوں نے گواہی دی پھر آٹھ عورتوں نے رجوع کر لیا تو ان پر کوئی ضمان ہے یا نہیں

**وان شهد رجل وعشر نسوة ثم رجع ثمان فلا ضمان عليهن لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق فان رجعت اخرى كان عليهن ربع الحق لانه بقي النصف بشهادة الرجل والربع بشهادة الباقية فبقي ثلثة الارباع وان رجع الرجل والنساء فعلى الرجل سدس الحق وعلى النسوة خمسة اسداسه عند ابي حنيفة وقالا على الرجل النصف وعلى النسوة النصف لانهن وان كثرن يقمن مقام رجل واحد ولهذا لا يقبل شهادتهن الا بانضمام رجل ولابي حنيفة ان كل امرأتين قامتا مقام رجل واحد قال عليه السلام في نقصان عقلهن عُدلت شهادة اثنين منهن بشهادة رجل واحد فصار كما اذا شهد بذالك ستة رجال ثم رجعوا فان رجع النسوة العشرة دون الرجل كان عليهن نصف الحق على القولين لما قلنا ولو شهد رجلان**

وامرأة بمال ثم رجعوا فالضمان عليهما دون المرأة لان الواحدة ليست بشاهدة بل هي بعض الشاهد فلا يضاف اليه الحكم

ترجمہ...... اور اگر ایک مرد اور دس عورتوں نے گواہی دی پھر آٹھ عورتوں نے رجوع کیا تو ان پر کوئی ضمان نہیں ہے اسلئے کہ گواہی کی اتنی تعداد باقی ہے جن کی گواہی سے پورا حق باقی رہتا ہے۔ پس اگر آٹھ کے علاوہ ایک نے رجوع کرلیا تو ان سب پر چوتھائی حق کا ضمان واجب ہوگا۔ اسلئے کہ نصف حق ایک مرد کی گواہی سے باقی ہے اور ایک چوتھائی ایک عورت کی گواہی سے باقی ہے۔ لہٰذا تین چوتھائی باقی رہا اور اگر مرد اور سب عورتوں نے رجوع کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مرد پر حق کا چھٹا حصہ واجب ہوگا اور عورتوں پر پانچ سدس واجب ہوں گے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مرد پر نصف حق اور عورتوں پر نصف حق واجب ہوگا۔ اسلئے کہ عورتیں اگرچہ کثیر ہیں لیکن ایک ہی مرد کے قائم مقام ہیں۔ اس لئے ان کی شہادت قبول نہ ہوگی مگر ایک مرد کے ملنے کیساتھ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے عورتوں کے نقصان عقل کے بیان میں فرمایا کہ عورتوں میں سے دو کی شہادت ایک مرد کے برابر ہوتی ہے۔ پس ایسا ہوگیا جیسے جب اس کی چھ مردوں نے گواہی دی۔ پھر سب نے رجوع کرلیا پھر اگر دس کی دس عورتوں نے رجوع کیا نہ کہ مرد نے تو ان پر دونوں قولوں پر نصف حق واجب ہوگا۔ دلیل وہی ہے جو ہم نے بیان کی اور اگر دو مردوں اور ایک عورت نے مال کی گواہی دی پھر ان سب نے رجوع کیا تو دونوں مردوں پر ضمان واجب ہوگا نہ کہ عورت پر اس لئے کہ ایک عورت گواہ نہیں ہوتی بلکہ گواہ کا جز ہوتی ہے۔ پس حکم قضا اس جز کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک مرد اور دس عورتوں نے کسی مال کی گواہی دی پھر ان میں سے آٹھ عورتوں نے رجوع کیا تو ان پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ آٹھ عورتوں کے رجوع کرنے کے بعد گواہوں کی اتنی تعداد باقی ہے جن کی گواہی سے پورا حق باقی رہتا ہے۔ یعنی آٹھ عورتوں کے رجوع کرنے کے بعد ایک مرد اور دو عورتیں باقی ہیں اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے پورا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ لہٰذا جب ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے پورا حق باقی ہے اور رجوع کرنے والی عورتوں کے رجوع کرنے سے حق میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی تو رجوع کرنے کی وجہ سے ان پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسی کے قائل امام مالکؒ ہیں اور یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ رجوع کرنے والی آٹھ عورتوں پر چار سدس ضمان واجب ہوگا۔ یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے۔ اور اگر آٹھ کے علاوہ ایک اور عورت نے رجوع کرلیا تو ان نو عورتوں پر ایک چوتھائی ضمان واجب ہوگا۔ کیونکہ گواہوں میں سے ایک مرد اور ایک عورت باقی رہ گئی ہے اور ایک مرد کی گواہی سے نصف حق باقی رہ گیا اور ایک عورت کی گواہی سے ایک چوتھائی حق باقی رہ گیا ہے۔ پس اس طرح تین چوتھائی حق باقی رہ گیا ہے اور ایک چوتھائی حق چونکہ نو عورتوں کے رجوع کرنے سے تلف ہوگیا ہے۔ اسلئے ان نو عورتوں پر ایک چوتھائی حق کا ضمان واجب ہوگا۔ اور اگر مرد اور دس کی دس تمام عورتوں نے رجوع کیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مرد پر ایک سدس اور عورتوں پر پانچ سدس حق کا ضمان واجب ہوگا یہی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مرد پر نصف حق کا ضمان واجب ہوگا۔ اور دسوں عورتوں پر نصف حق کا ضمان واجب ہوگا۔ اسی کے قائل اصحاب شافعیؒ میں سے ابوالعباس ہیں۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورتیں اگر چہ کثیر ہیں لیکن سب ایک مرد کے قائم مقام ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بغیر مرد کے ساتھ ملے تنہا عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے پس دس عورتوں کی شہادت دو عورتوں کی شہادت کے مانند ہوگئی ہے اور ضمان مرد اور عورتوں پر آدھا آدھا واجب ہے یعنی نصف ضمان مرد پر واجب ہے اور نصف ضمان ان دس عورتوں پر واجب ہے جب کہ شہادت دو عورتوں کی شہادت کے مانند ہے پھر یہ نصف ضمان تمام عورتوں پر برابر واجب ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دس عورتوں میں سے ہر دو عورتیں، ایک مرد کے قائم مقام ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کے نقصان عقل کے باب میں رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ عورتوں میں سے دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہوتی ہے۔ پس ایک مرد اور دس عورتوں کا شہادت دینا ایسا ہوگیا جیسے چھ مردوں نے شہادت دی ہو پھر ان سب نے رجوع کرلیا ہو تو سب برابر، برابر ایک ایک سدس کے ضامن ہوں گے۔ لہٰذا اسی طرح ہر دو عورتیں ایک ایک سدس کی ضامن ہوں گی۔ پس اس حساب سے ایک مرد ایک سدس کا ضامن ہوگا اور دس عورتیں پانچ سدس کی ضامن ہوں گی۔ اور اگر دس عورتوں نے رجوع کیا اور مرد نے رجوع نہ کیا تو حضرت امام صاحب اور صاحبین کا اتفاق ہے کہ ان سب پر ایک نصف حق کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ باقی رہنے والے گواہ معتبر ہوتے ہیں اور رجوع کرنے والے معتبر نہیں ہوتے۔ اس ضابطہ کے تحت چونکہ ایک مرد گواہ باقی ہے اسلئے اس کی گواہی سے نصف حق باقی رہے گا۔ اور باقی نصف جو عورتوں کے رجوع کرنے سے تلف ہو گیا ہے اس کا ضمان ان سب پر واجب ہوگا اور اگر دو مردوں اور ایک عورت نے کسی مال کی گواہی دی پھر سب نے رجوع کرلیا تو ضمان صرف دونوں مردوں پر واجب ہوگا۔ عورت پر واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک عورت گواہ نہیں ہوتی ہے بلکہ گواہ کا ایک حصہ ہوتی ہے اور قاضی کا حکم گواہ کی طرف منسوب ہوتا ہے گواہ کا ایک جزء اور ایک حصہ کی طرف منسوب نہیں ہوتا پس مسئلہ مذکورہ میں قاضی کا حکم اس عورت کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ دونوں مردوں کی طرف منسوب ہوگا اور جب قاضی کا حکم عورت کی طرف منسوب نہیں ہے تو رجوع کرنے کی صورت میں اس عورت پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔

## دو گواہوں نے ایک عورت پر مہر مثل کے ساتھ نکاح کی گواہی دی پھر دونوں گواہوں نے رجوع کرلیا دونوں پر ضمان لازم نہیں ہے

قال وان شهد شاهدان على امرأة بالنكاح بمقدار مهر مثلها ثم رجعا فلا ضمان عليهما وكذالك اذا شهدا باقل من مهر مثلها لان منافع البضع غير متقومة عند الاتلاف لان التضمين يستدعى المماثلة على ما عرف وانما تضمن وتتقوم بالتملك لانها تصير متقومة ضرورة الملك ابانة لخطر المحل

ترجمہ اور اگر دو گواہوں نے کسی عورت پر بعوض اسکے مہر مثل کے نکاح کی گواہی دی پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو ان پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دو گواہوں نے مہر مثل سے کم کے عوض نکاح کی گواہی دی۔ اسلئے کہ اتلاف کے وقت منافع بضع غیر متقوم ہیں۔ اسلئے کہ ضامن کرنا مماثلت کا تقاضہ کرتا ہے۔ چنانچہ معلوم ہو چکا ہے اور مالک ہونے کی وجہ سے منافع بضع مضمون و متقوم ہو جاتے ہیں۔ اسلئے کہ وہ ملک کی صورت میں شرافت محل کو ظاہر کرنے کیلئے ضرورۃً متقوم ہو جاتے ہیں۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا خواہ مہر مثل کے عوض، یا مہر مثل سے کم کے عوض۔ یعنی

مرد نے کہا کہ میرا اس عورت کے ساتھ نکاح ہوا ہے۔ مرد نے اپنے دعویٰ میں خواہ مہر مثل ذکر کیا ہو یا مہر مثل سے کم ذکر کیا ہو دونوں صورتوں میں حکم یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے اس نکاح کی گواہی دی اور قاضی نے ان کی شہادت پر نکاح کا فیصلہ کر دیا۔ پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی ہے تو ان کے رجوع کرنے سے نہ نکاح فسخ ہوگا اور نہ یہ دونوں گواہ دونوں صورتوں میں کسی چیز کے ضامن ہوں گے۔ نکاح تو اسلئے فسخ نہیں ہوگا کہ ہدایہ جلد۲ فصل فی نکاح المحرمات کے آخر میں گذر چکا ہے کہ اگر قاضی جھوٹی گواہی پر کوئی عقد یا فسخ کا فیصلہ دے دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا یہ حکم ظاہراً اور باطناً دونوں طرح نافذ ہو جاتا ہے یعنی فیصلہ صادر ہونے کے بعد اگر گواہوں کا جھوٹا ہونا ظاہر ہو گیا تو قاضی کا فیصلہ رد نہیں ہوگا بلکہ علیٰ حالہ ناطق اور نافذ رہے گا۔ پس مذکورہ مسئلہ میں قاضی جب نکاح کا حکم صادر کر چکا ہے تو گواہوں نے اپنی گواہی سے عورت کے منافع بضع کو تلف کیا ہے یعنی منافع بضع جن کی مالک عورت تھی گواہوں نے نکاح کی گواہی دے کر ان کا مالک مرد کو بنا دیا ہے اور یہ عورت کے حق میں سراسر اتلاف ہے۔

بہر حال گواہوں نے شہادت دے کر عورت کے منافعِ بضع کو تلف کیا ہے۔ اور جس صورت میں منافع بضع کو تلف کیا گیا ہو اس صورت میں نفع بضع متقوم نہیں ہوتے اور جو چیز متقوم نہیں ہوتی ہے۔ اس کا ضمان بھی واجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا منافع بضع تلف کرنے کی وجہ سے گواہوں پر بھی عورت کیلئے ان کا ضمان واجب نہ ہوگا، رہی یہ بات کہ اتلاف کے وقت منافع بضع غیر متقوم کیوں ہوتے ہیں تو اس کی دلیل اور لم یہ ہے کہ تضمین یعنی اتلاف کی وجہ سے کسی چیز کا ضامن بنانا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ ہلاک شدہ چیز اور شیء مضمون کے درمیان مماثلت موجود ہو۔ حالانکہ یہاں منافع بضع جو تلف کر دیئے گئے اور وہ مال جس کے ساتھ عورت کو ضمان دیا جا سکتا ہے۔ دونوں کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے کیونکہ مال عین اور منفعت کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہوتی۔ اس کی پوری تفصیل خادم کے قلم سے لکھی ہوئی کتاب ''قوت الاخیار شرح اردو نور الانوار'' میں دیکھی جا سکتی ہے۔ بہر حال جب منافع بضع اور مال عین کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو منافعِ بضع مضمون بھی نہیں ہو سکتے ہیں اور جو چیز مضمون نہ ہو وہ غیر متقوم ہوتی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ منافع بضع غیر متقوم ہیں۔

وا انما تضمن و تتقوم ...... الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر منافع بضع متقوم نہیں ہیں جیسا کہ آپ نے ثابت کیا ہے تو جس وقت شوہر نکاح کے ذریعہ منافع بضع کا مالک ہوتا ہے، اس وقت بھی غیر متقوم ہونے چاہئیں۔ اور شوہر پر بصورت مہر کچھ مال وغیرہ کچھ واجب نہ ہونا چاہئے۔

حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ شوہر جس وقت نکاح کے ذریعہ منافع بضع کا مالک ہوتا ہے اس وقت منافع بضع متقوم ہوتے ہیں اور منافع بضع کے متقوم ہونے کی وجہ سے شوہر پر مہر کی صورت میں ایک ضرورت کی وجہ سے ان کو مضمون اور متقوم مان لیا گیا ہے اور وہ ضرورتِ محل یعنی ملک بضع کی شرافت کو ظاہر کرنا ہے۔

خلاصہ ...... یہ کہ شرافتِ محل کو ظاہر کرنے کیلئے منافع بضع کو متقوم قرار دے دیا گیا ہے کیونکہ اگر شوہر کو ملک بضع کا مالک مفت بنا دیا جاتا تو وہ اس کی کوئی عظمت اور شرافت محسوس نہ کرتا، حالانکہ ملک بضع، حصول نسل کی وجہ سے عظمت و شرافت کا محل ہے اور جب طلاق کے ذریعہ

منافع بضع کو زائل کیا جاتا ہے تو اس وقت چونکہ محل کی عظمت اور شرافت کو ظاہر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسلئے اس صورت میں منافع بضع اپنی اصل کے مطابق غیر متقوم ہوں گے۔

## گواہوں نے ایک مرد پر ایک عورت سے مہر مثل کے ساتھ نکاح کی گواہی دی، ضمان کا حکم

**وكذالك اذا شهدا على رجل بتزويج امرأة بمقدار مهر مثلها لانه اتلاف بعوض لما ان البضع متقوم حال الدخول في الملك والاتلاف بعوض كلااتلاف وهٰذا لان مبنى الضمان على المماثلة ولا مماثلة بين الاتلاف بعوض وبينه بغير عوض**

ترجمہ...... اور ایسے ہی جب دو گواہوں نے کسی آدمی کے خلاف مہر مثل کی مقدار کے عوض کسی عورت کے ساتھ نکاح کی گواہی دی اسلئے کہ یہ تلف کرنا بالعوض ہے کیونکہ ملک میں داخل ہونے کی حالت میں بضع متقوم ہوتا ہے اور اتلاف بالعوض اور اتلاف بغیر عوض کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے۔

تشریح...... گذشتہ مسئلہ کا دوسرا رخ یہ ہے کہ ایک عورت نے ایک مرد کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ میرا اس کے ساتھ مہر مثل کے عوض نکاح ہوا ہے اور مرد اس کا منکر ہے پھر دو گواہوں نے عورت کے دعویٰ کے موافق گواہی دی اور قاضی نے گواہی کے مطابق حکم صادر کر دیا پھر انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو نہ یہ نکاح فسخ ہوگا نہ ہی دونوں گواہ شوہر کیلئے مہر مثل کے ضامن ہوں گے۔ نکاح فسخ نہ ہونے کی دلیل تو وہی ہے جو پہلے مسئلہ کے تحت گذر چکی ہے۔ اور گواہوں پر ضمان واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ گواہوں نے بلاشبہ شوہر کا مہر مثل کی مقدار مال اپنی گواہی سے تلف کیا ہے لیکن مہر مثل کے عوض اس کو ملک بضع کا مالک بھی بنایا ہے اور شوہر کی ملک میں داخل ہوتے وقت چونکہ ملک بضع متقوم ہوتا ہے اس لئے مہر مثل کو اس کا عوض اور اس کو مہر مثل کا عوض قرار دینا بھی درست ہے۔ حاصل یہ کہ گواہوں نے اگرچہ شوہر کا مہر مثل کی مقدار مال تلف کیا ہے۔ اس طور پر کہ گواہوں کی گواہی کی وجہ سے شوہر کو مہر مثل کی مقدار مال، مدعیہ عورت کو دینا پڑا ہے حالانکہ وہ یہ مال دینے کیلئے آمادہ نہیں تھا لیکن اس کے عوض اس کو ملک بضع بھی حاصل ہوا ہے۔ پس گواہوں کی طرف سے مہر مثل کا اتلاف بالعوض یعنی ملک بضع کے عوض ہوا اور جو اتلاف بالعوض ہوتا ہے۔ وہ ایسا ہے جیسے کچھ تلف نہیں کیا گیا اور جب گواہوں نے اتلاف بالعوض کی وجہ سے شوہر کا کچھ تلف نہیں کیا ہے تو گواہوں پر کچھ تلف نہ کرنے کی وجہ سے شوہر کیلئے ضمان بھی واجب نہ ہوگا اور اتلاف بالعوض کے عدم اتلاف کے مانند ہو کر گواہوں پر ضمان کا واجب نہ ہونا۔ اس لئے ہے کہ ضمان کا مبنیٰ مماثلت پر ہے یعنی اگر کسی چیز کا مماثل موجود ہے تو اس کا ضمان واجب ہوگا ورنہ نہیں جیسا کہ نور الانوار کی شرح قوت الاخیار میں خادم نے مفصل کلام کیا ہے اور اتلاف بلاعوض مضمون ہوتا ہے۔ یعنی اگر کسی کا کوئی مال تلف کیا اور اس کو مال متلف کا عوض نہیں حاصل ہوا تو اس تلف کرنے والے پر مال متلف کا ضمان واجب ہوگا۔ اور اتلاف بلاعوض، چونکہ اتلاف بالعوض کے معنیٰ میں نہیں ہے۔ اسلئے اتلاف بالعوض کی صورت میں اتلاف بالعوض کو اتلاف بلاعوض کے ساتھ لاحق کر کے ضمان واجب نہیں ہوگا اور اتلاف بالعوض کا اتلاف بلاعوض کے معنیٰ میں نہ ہونا، اس وجہ سے ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے۔ بہر حال جب اتلاف بالعوض کی صورت میں تلف کرنے والے پر ضمان

واجب نہیں ہوتا تو لوگوں نے بھی چونکہ شوہر کا مال مہر تلف کیا ہے اور یہ تلف کرنا ملک بضع کے عوض میں ہے اسلئے گواہوں پر بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔

## مہر مثل سے زیادہ پر گواہی دی پھر رجوع کرلیا دونوں زیادتی کے ضامن ہوں گے

**و ان شھدا باکثر من مھر المثل ثم رجعا ضمنا الزیادۃ لانھما اتلفاھا من غیر عوض**

ترجمہ...... اور اگر دونوں گواہوں نے مہر مثل سے زیادہ کی گواہی دی پھر انہوں نے رجوع کیا تو دونوں زیادتی کے ضامن ہوں گے کیونکہ دونوں گواہوں نے مقدار زائد کو بغیر عوض کے تلف کیا ہے۔

تشریح...... مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت نے کسی مرد پر مہر مثل سے زائد کے عوض نکاح کا دعویٰ کیا مثلاً مہر مثل ایک ہزار روپیہ ہیں اور اس نے پندرہ سو روپیہ کے عوض کا دعویٰ کیا اور مرد اس واقعہ کا منکر ہے، پس دو گواہوں نے عورت کے دعویٰ کے مطابق گواہی دے دی اور قاضی نے فیصلہ کر دیا پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو نہ یہ نکاح فسخ ہوگا اور نہ یہ دونوں گواہ مہر مثل کی مقدار کا ضامن ہوں گے۔ البتہ مہر مثل سے زائد یعنی پانچ سو روپیہ کے ضامن ہوں گے۔ کیونکہ مہر مثل یعنی ایک ہزار کا اتلاف تو اتلاف بعوض ملک بضع ہے اور اتلاف بالعوض کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا لہٰذا مہر مثل کی مقدار کا ضمان گواہوں پر واجب نہ ہوگا مگر چونکہ مہر مثل کی مقدار سے زائد یعنی پانچ سو روپیہ کا اتلاف بلاعوض ہے یعنی ان پانچ سو روپیہ کے عوض شوہر کو کچھ نہیں ملا اسلئے ان پانچ سو روپیہ کا ضمان گواہوں پر واجب ہوگا۔ کیونکہ اتلاف بلاعوض ضمان کو واجب کرتا ہے۔

## دو گواہوں نے کسی چیز کو مثل قیمت یا زائد کے عوض فروخت کرنے کی گواہی دی پھر دونوں نے رجوع کرلیا تو ضامن نہ ہوں گے

**قال وان شھدا ببیع شیء بمثل القیمۃ او اکثر ثم رجعا لم یضمنا لانہ لیس باتلاف معنی نظرا الی العوض وان کان باقل من القیمۃ ضمنا النقصان لانھما اتلفا ھٰذا الجزء بلا عوض ولا فرق بین ان یکون البیع باتا او فیہ خیار البائع لان السبب ھو البیع السابق فیضاف الحکم عند سقوط الخیار الیہ فیضاف التلف الیھم**

ترجمہ...... اور اگر دو گواہوں نے کسی چیز کو مثل قیمت یا زائد کے عوض فروخت کرنے کی گواہی دی پھر دونوں نے رجوع کرلیا تو ضامن نہ ہوں گے اسلئے کہ یہ عوض کی طرف نظر کرتے ہوئے معنی اتلاف نہیں ہے اور اگر قیمت سے کم کے عوض فروخت کرنے کی گواہی دی تو دونوں نقصان کے ضامن ہوں گے۔ اسلئے کہ ان دونوں نے اس جز کو بلاعوض تلف کیا ہے اور کوئی فرق نہیں کہ بیع قطعی ہو یا اس میں بائع کا خیار ہو کیونکہ سبب تو بیع سابق ہے پس سقوط خیار کے وقت حکم اسی کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ پس تلف انہیں کی طرف منسوب ہوگا۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری مثلاً حامد نے دعویٰ کیا کہ خالد نے اپنا یہ غلام جو ہزار روپیہ قیمت کا ہے ہزار روپیہ کے عوض یا ڈیڑھ ہزار روپیہ کے عوض مجھ کو فروخت کر دیا ہے اور بائع اس کا منکر ہے۔ پس مشتری نے گواہ پیش کیئے اور ان گواہوں نے بھی

مشتری کے دعویٰ کے موافق شہادت دی پھر قاضی کے حکم کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو یہ دونوں گواہ بائع کے لئے ضامن نہ ہوں گے۔ کیونکہ گواہوں نے اگر چہ اپنی گواہی سے بائع کی مبیع یعنی غلام کوتلف کیا ہے۔لیکن بائع کو اس کا بھرپور معاوضہ بھی مل گیا ہے۔لہٰذا یہ اتلاف بالعوض ہوا اور سابق میں گذر چکا ہے کہ اتلاف بالعوض چونکہ عدم اتلاف کے مرتبہ میں ہوتا ہے۔اسلئے اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔اور جب اتلاف بالعوض کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا تو ان گواہوں پر بھی ضمان واجب نہ ہوگا اور اگر مشتری نے قیمت سے کم کے عوض مثلاً پانچ سو روپیہ کے عوض مذکورہ غلام خریدنے کا دعویٰ کیا اور اسی کے مطابق گواہوں نے گواہی دی اور پھر قاضی کے فیصلے کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو دونوں گواہ بائع کے واسطے مقدار نقصان یعنی پانچ سو روپیہ کے ضامن ہوں گے کیونکہ انہوں نے غلام کا وہ جز جو پانچ سو روپیہ کے مقابلہ میں ہے بلاعوض تلف کیا ہے یعنی غلام کی مالیت ایک ہزار ہے اور بائع کو صرف پانچ سو روپیہ ملے ہیں تو گویا گواہوں نے آدھا غلام بلاعوض تلف کیا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ اتلاف بلاعوض کی صورت میں تلف کرنے والے پر ضمان واجب ہوتا ہے۔لہٰذا گواہوں پر اس مقدار کا ضمان واجب ہوگا جس کو بلاعوض تلف کیا ہے یعنی پانچ سو روپیہ جو مقدار نقصان ہیں، گواہ ان کے ضامن ہوں گے۔صاحب ہدایہ نے کہا کہ قیمت سے کم کے عوض بیع کی گواہی دینے کی صورت میں گواہ مقدار نقصان کے ضامن ہوں گے، بیع خواہ قطعی اور نافذ ہو خواہ خیار بائع کی وجہ سے موقوف ہو یہ عبارت دراصل ایک سوال کا جواب ہے۔

**سوال**...... یہ ہے کہ جب گواہوں نے کم قیمت کے عوض بیع کی گواہی دی جس میں بائع کو خیار شرط حاصل ہے تو گواہوں نے بائع کی کوئی چیز تلف نہیں کی ہے کیونکہ گواہوں نے ایسی بیع کی شہادت دی ہے جس میں بائع کو خیار شرط حاصل ہے اور جس بیع میں بائع کو خیار شرط حاصل ہوتا ہے اس میں مبیع سے بائع کی ملک زائل نہیں ہوتی ہے۔گویا اس بیع میں گواہوں کے گواہی دینے کے باوجود مبیع یعنی غلام سے بائع کی ملک زائل نہیں ہوتی ہے لیکن جب خیار کی مدت (تین دن) گذر گئی اور بائع خاموش رہا تو اس کے خاموش رہنے سے بیع نافذ ہوگئی اور مبیع اس کی ملک سے نکل گئی۔لہٰذا بائع کا مدتِ خیار میں خاموش رہنا اور بیع کو رد نہ کرنا اس بات کی علامت ہے کہ بائع اس بیع پر خود راضی ہے۔اور قیمت سے کم کے عوض مبیع اپنی ملک سے نکالنے پر راضی ہے۔پس جب گواہوں نے کچھ تلف نہیں کیا بلکہ یہ سب کچھ بائع ہی کا کیا ہوا ہے تو گواہوں پر مقدار نقصان کا ضمان کس طرح واجب کیا جا سکتا ہے۔

**جواب**...... اس کا جواب یہ ہے کہ بیع بشرط خیار البائع اگر چہ بائع کی ملک سے مبیع کو نہیں نکالتی اور بائع اپنے اوپر سے ضرر دور کرنے پر قادر ہے بایں طور کہ مدت خیار میں بیع فسخ کردے مگر مدت خیار میں بیع فسخ نہیں کی بلکہ اس بیع پر راضی ہوگیا اور اپنے نقصان پر بائع کی رضامندی گواہوں سے ضمان کو ساقط کردیتی ہے۔لیکن مبیع سے بائع کی ملک زائل ہونے کا سبب وہی مبیع سابق ہے جس کو گواہوں نے اپنی گواہی سے ثابت کیا ہے۔لہٰذا مدت خیار گذر جانے کے بعد سقوط خیار کے وقت مبیع سے بائع کی ملک زائل ہونے کا حکم اسی بیع سابق کی طرف منسوب ہوگا۔جس بیع کو گواہی سے ثابت کیا گیا ہے۔پس جب زوال ملک کا حکم بیع سابق کی طرف منسوب ہے اور بیع سابق گواہوں کی گواہی سے حاصل ہوئی ہے تو اس مبیع کا تلف کرنا گواہوں کی طرف منسوب ہوگا۔اور جب مبیع کا تلف کرنا گواہوں کی طرف منسوب ہے تو جس قدر مبیع کا اتلاف بلاعوض ہے اس کا ضمان بھی گواہوں پر واجب ہوگا۔

## دو گواہوں نے کسی مرد پر اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دینے پر گواہی دی پھر رجوع کر لیا نصف مہر کے ضامن ہوں گے

و ان شهدا على رجل انه طلق امرأته قبل الدخول بها ثم رجعا ضمنا نصف المهر لانهما اكدا ضمانا على شرف السقوط الا ترى انها لو طاوعت ابن الزوج او ارتدت سقط المهر اصلا ولان الفرقة قبل الدخول في معنى الفسخ فيوجب سقوط جميع المهر كما مر في النكاح ثم يجب نصف المهر ابتداء بطريق المتعة فكان واجبا بشهادتهما

---

ترجمہ...... اور اگر دو گواہوں نے کسی مرد پر گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو اس کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دے دی پھر انہوں نے رجوع کیا تو دونوں نصف مہر کے ضامن ہوں گے۔ اسلئے کہ ان دونوں نے ایسے ضمان کو مؤکد کر دیا ہے جو ساقط ہونے کے قریب تھا۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ عورت اگر ابن زوج سے مطاوعت کرے یا مرتد ہو جائے تو مہر بالکلیہ ساقط ہو جاتا ہے اور اس لئے کہ دخول سے پہلے فرقت فسخ کے معنیٰ میں ہے۔ پس وہ پورے مہر کے ساقط ہونے کو واجب کرتا ہے۔ جیسا کہ نکاح میں گذر چکا ہے پھر ابتداءً نصف مہر بطریق متعہ واجب ہوگا۔ پس یہ ان دونوں کی گواہی سے واجب ہوگا۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عورت نے دعویٰ کیا کہ میرا شوہر مجھ کو دخول سے پہلے ہی طلاق دے چکا ہے اور شوہر اس کا منکر ہے۔ پھر عورت کے موافق دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس عورت کے شوہر نے دخول سے پہلے اس کو طلاق دیدی ہے۔ پس اس گواہی کے مطابق قاضی نے زوجین کے درمیان تفریق کر دی اور اس عورت کا مہر اگر مسمّی تھا تو شوہر پر نصف مہر واجب کر دیا اور اگر مہر مثل تھا تو شوہر پر متعہ واجب کر دیا اس فیصلہ کے بعد دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو یہ دونوں گواہ مہر مسمّیٰ کی صورت میں نصف مہر کے ضامن ہوں گے۔ اسی کے قائل امام احمدؒ ہیں۔ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

دلیل...... یہ ہے کہ عورت کے ساتھ دخول سے پہلے مہر کے ساقط ہونے کا ہر وقت امکان ہے۔ چنانچہ اگر عورت نے اپنے شوہر کے اس بیٹے کو جو پہلی بیوی سے ہے وطی پر قدرت دے دی یا اس نے شہوت کے ساتھ اس کے بیٹے کا بوسہ لے لیا۔ یا العیاذ باللہ عورت مرتد ہو گئی تو مہر بالکل ساقط ہو جاتا ہے۔ یعنی دخول سے پہلے اسطرح کے نشوز اور نافرمانی کی وجہ سے شوہر کے ذمہ سے مہر بالکل ساقط ہو جاتا ہے۔ بہر حال جو مہر شوہر کے ذمہ ہے دخول سے پہلے وہ موکد نہیں ہوتا بلکہ ساقط ہونے کے قریب ہوتا ہے لیکن گواہوں نے طلاق کی گواہی دے کر نصف مہر مؤکد کر دیا ہے۔ کیونکہ طلاق قبل الدخول کی وجہ سے شوہر پر نصف کا ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور مؤکد (پختہ کرنے والے) پر وہی واجب ہوتا ہے جو موجب (واجب کرنے والے) پر لازم ہوتا ہے اور گواہ اپنی گواہی سے اگر کسی پر کچھ لازم کرتے اور پھر وہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیتے تو ان پر ضمان واجب ہوتا۔ پس اسی طرح جب دو گواہوں نے اپنی گواہی سے نصف مہر مؤکد کیا ہے اور پھر اس سے رجوع کیا ہے تو ان پر بھی ضمان واجب ہوگا۔ موجب پر جو واجب ہوتا ہے مؤکد پر بھی وہی واجب ہوتا ہے۔ علامہ ابن الہمامؒ نے اس کی نظیر میں دو مسئلے ذکر فرمائے ہیں۔

۱۔ اگر محرم نے بحالت احرام حرم کا شکار پکڑ لیا پھر دوسرے آدمی نے اس کو قتل کر ڈالا تو شکار کی جزاء اور تاوان پکڑنے والے پر واجب ہے

اور وہ قتل کرنے والے سے رجوع کرے گا۔ کیونکہ قاتل نے شکار قتل کر کے اس کی جزا کو مؤکد کر دیا ہے ورنہ اگر یہ قتل نہ کرتا تو ہو سکتا تھا کہ پکڑنے والا محرم توبہ کر لیتا اور اس شکار کو چھوڑ دیتا اور تاوان اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا۔

۲۔ ایک شخص نے دوسرے شخص کو طلاق قبل الدخول پر اکراہ کیا اور اس نے بحالت اکراہ طلاق دے دی تو شوہر پر نصف مہر واجب ہوا اور شوہر اس کو اکراہ کرنے والے سے واپس لے گا۔ کیونکہ اکراہ کرنے والے شخص نے طلاق دلا کر نصف مہر مؤکد کر دیا ہے۔ ورنہ ہو سکتا تھا کہ عورت ارتداد یا ابن الزوج سے مطاوعت وغیرہ کوئی ایسی حرکت کر بیٹھتی جس کی وجہ سے فرقت واقع ہو جاتی اور مہر بالکلیہ ساقط ہو جاتا۔

اصل مسئلہ پر دوسری دلیل...... یہ ہے کہ دخول سے پہلے فرقت فسخ کے معنیٰ میں ہے کیونکہ معقود علیہ عین بضع عورت کی طرف بغیر تصرف کے صحیح، سالم لوٹ آیا اور فسخ نکاح سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ کتاب النکاح کے باب المہر میں گذر چکا ہے اور فسخ نکاح سے پورا مہر اسلئے ساقط ہو جاتا ہے کہ فسخ کی صورت میں عقد نکاح ایسا ہو جاتا ہے گویا نکاح منعقد ہی نہیں ہوا۔ اور شوہر پر نصف مہر بطریق متعہ ابتداء گواہوں کی گواہی سے واجب ہوتا ہے۔ پس جب نصف مہر شوہر پر گواہوں کی گواہی سے واجب ہوتا ہے گویا شوہر پر نصف مہر گواہوں کی گواہی سے واجب ہوا ہے پس جب نصف مہر شوہر پر گواہوں کی گواہی سے واجب ہوا تو رجوع کرنے کے بعد شوہر کیلئے ضمان بھی انہیں گواہوں پر واجب ہوگا۔ رہی یہ بات کہ صاحب ہدایہ نے فرقت قبل الدخول کو فسخ کے معنیٰ میں کیوں کہا ہے، براہ راست فسخ کیوں نہیں کہا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح، لزوم کے بعد فسخ کو قبول نہیں کرتا ہے۔ مگر چونکہ مبدل یعنی بضع صحیح سالم بغیر تصرف کے عورت کی ملک کی طرف لوٹ آیا اس لئے یہ فسخ کے مشابہ ہوگا اور عین فسخ نہیں ہوگا۔

## دو گواہوں نے غلام آزاد کرنے کی گواہی دی پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو دونوں غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے

**قال وان شهدا على انه اعتق عبده ثم رجعا ضمنا قيمته لانهما اتلفا مالية العبد عليه من غير عوض والولاء للمعتق لان العتق لا يتحوّل اليهما بهذا الضمان فلا يتحول الولاء اليهما**

---

ترجمہ...... اور اگر دو گواہوں نے اس بات پر گواہی دی کہ اس نے اپنا غلام آزاد کیا ہے پھر دونوں نے رجوع کیا تو دونوں اس غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے۔ اسلئے کہ ان دونوں نے مولیٰ پر اس غلام کی مالیت مفت تلف کی ہے اور ولاء آزاد کرنے والے کیلئے ہے کیونکہ اس ضمان کی وجہ سے آزاد کرنا ان دونوں گواہوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ پس ولاء بھی ان دونوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو شخصوں نے گواہی دی کہ عارف نے اپنا غلام آزاد کر دیا ہے۔ قاضی نے اس کے مطابق فیصلہ دے دیا۔ پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو یہ دونوں گواہ مولیٰ کیلئے غلام کی قیمت کے بقدر مال کے ضامن ہوں گے۔ دونوں گواہ خواہ مالدار ہوں، خواہ تنگدست ہوں کیونکہ ان دونوں نے جو کچھ تلف کیا ہے یعنی غلام وہ مال متقوم ہے اور یہ تلف کرنا بلا عوض ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ بلا عوض تلف کرنا ضمان کو واجب کرتا ہے۔ اسلئے دونوں گواہ مولیٰ کیلئے غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے۔ اور غلام کی ولاء مولیٰ کیلئے ہوگی۔ کیونکہ گواہوں کی گواہی کے ذریعہ آزادی مولیٰ کی طرف سے متحقق ہوئی ہے۔ یعنی آزاد کرنے والا

مولیٰ ہی ہے۔اور حدیث میں فرمایا گیا ہے الولاء لمن اعتق ولاء آزاد کرنے والے کیلئے ہے۔پس جب ولاء آزاد کرنے والے کیلئے ہوتی ہے اور آزاد کرنے والا اس مسئلہ میں مولیٰ ہے تو اس غلام کی ولاء مولیٰ کیلئے ہوگی۔زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا اور غلام کا ضمان ادا کر دیا اور ضامن ضمان ادا کرنے کے بعد شی مضمون یہ کا مالک ہو جاتا ہے تو یہ دونوں گواہ ضمان ادا کرنے کے بعد اس غلام کے مالک ہوئے اور اسکے آزاد کرنے والے ہوئے اور یہ دونوں گواہ جب غلام کے آزاد کرنے والے ہوئے تو اس غلام کی ولاء انہیں گواہوں کیلئے ہونی چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ جب گواہوں کے گواہی دینے سے غلام، مولیٰ کی طرف آزاد ہو گیا تو یہ آزادی ضمان ادا کرنے سے گواہوں کی طرف منتقل نہیں ہوگی کیونکہ آزادی، انتقال کو قبول نہیں کرتی ہے۔ پس جب آزادی گواہوں کی طرف منتقل نہیں ہوگی تو ولاء، جو آزادی کے تابع ہے وہ بھی گواہوں کی طرف منتقل نہ ہوگی۔خلاصہ یہ کہ ولاء، مولیٰ کیلئے ثابت ہے۔

سوال......لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مناسب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ولاء مولیٰ کیلئے نہ ہو کیونکہ مولیٰ آزاد کرنے کا منکر ہے۔اسلئے کہ اگر مولیٰ آزاد کرنے کا منکر نہ ہوتا تو شہادت کی کیا ضرورت تھی، آزادی پر شہادت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ مولیٰ اس کا منکر ہے اور جب مولیٰ آزاد کرنے کا منکر ہے تو اس کے واسطے ولاء کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔

جواب......اس کا جواب یہ ہے کہ مولیٰ بلا شبہ منکر ہے لیکن اس بارے میں قضائے قاضی سے شرعاً اس کی تکذیب کر دی گئی ہے اور جس شخص کی شرعاً تکذیب کر دی جائے اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔پس اس مسئلہ میں بھی مولیٰ کے انکار کا اعتبار نہ ہوگا۔اور جب مولیٰ کے انکار کا اعتبار نہیں ہے تو آزادی مولیٰ ہی کی طرف سے متحقق ہوگی اور ولاء اسی کو ملے گی۔

## گواہوں نے قصاص کی گواہی دی پھر قتل کے بعد رجوع کرلیا تو دیت کے ضامن ہوں گے

**و ان شهدوا بقصاص ثم رجعوا بعد القتل ضمنوا الدية لا يقتص منهم و قال الشافعي يقتص منهم لوجود القتل منهم تسببيا فاشبه المكره بل اولى لان الولي يُعان و المكره يمنع ولنا ان القتل مباشرة لم يوجد و كذا تسببيا لان السبب ما يفضي اليه غالبا و ههنا لا يفضي لان العفو مندوب بخلاف المكره لانه لا يؤثر حياته ظاهرا و لان الفعل الاختياري مما يقطع النسبة ثم لا اقل من الشبهة وهي دارئة للقصاص بخلاف المال لانه يثبت مع الشبهات و الباقي يعرف في المختلف**

---

ترجمہ......اور اگر گواہوں نے قصاص کی گواہی دی پھر قتل کے بعد رجوع کیا تو وہ دیت کے ضامن ہوں گے اور گواہوں سے قصاص نہیں لیا جائے گا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ گواہوں سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ گواہوں کی طرف سے قتل سبب بن کر موجود ہوا ہے لہٰذا یہ مکرہ کے مشابہ ہو گیا بلکہ اس سے بھی بڑھ کر اسلئے کہ ولی کی اعانت کی جاتی ہے اور مکرہ کو منع کیا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل مباشرۃً نہیں پایا گیا اور یونہی گواہوں کا سبب قتل ہونا (بھی نہیں پایا گیا) کیونکہ سبب وہ ہے جو عام طور پر مسبب تک پہنچا دے اور یہاں گواہوں کی گواہی مفضی نہیں ہے۔اسلئے کہ معاف کرنا مستحب ہے۔برخلاف مکرہ کے اسلئے کہ ظاہراً وہ اپنی زندگی کو ترجیح دے گا اور اسلئے کہ فعل اختیاری ان چیزوں میں سے ہے جو نسبت کو قطع کرتا ہے پھر شبہ سے تو کم نہیں ہے اور شبہ قصاص کو دور کر دیتا ہے۔برخلاف مال کے اسلئے

کہ وہ شبہات کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے اور اس کا باقی بیان مختلف الروایۃ میں معلوم ہوگا۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً حامد نے دعویٰ کیا کہ خالد نے میرے باپ کو عمداً ناحق قتل کیا ہے اور خالد اس کا منکر ہے۔ پھر دو گواہوں نے گواہی دی کہ واقعتاً خالد نے حامد کے باپ کو عمداً ناحق قتل کیا ہے قاضی نے اس شہادت پر فیصلہ دیدیا اور حامد نے اپنے باپ کے قصاص میں خالد کو قتل کر ڈالا اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ گواہ خالد کے ورثاء کے لئے دیت کے ضامن ہوں گے اور دیت گواہوں کے عاقلہ پر واجب ہوگی اور ان گواہوں سے قصاص نہ لیا جائے گا۔ یہی مذہب حضرت امام مالکؒ کا ہے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک گواہوں پر قصاص واجب ہوگا۔ امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ گواہوں نے اگر یہ کہا کہ ہم نے غلطی سے گواہی دی تھی تو وہ دیت کے ضامن ہوں گے اور اگر یہ کہا کہ ہم نے جان بوجھ کر جھوٹی گواہی دی تھی تو ان پر قصاص واجب ہوگا۔

امام احمدؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ خالد تو قصاصاً گواہوں کی گواہی سے قتل کیا گیا ہے گویا اصل قاتل گواہ ہوئے۔ اب اگر گواہوں نے خطاءً گواہی دے کر رجوع کیا تو یہ قتل خطاء ہوا اور اگر عمداً گواہی دے کر رجوع کیا ہے تو یہ قتل عمداً ہوا اور شریعت کے مطابق قتل خطاء میں دیت واجب ہوتی ہے اور قتل عمداً میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا خطاء گواہی دے کر رجوع کرنے کی صورت میں گواہ دیت کے ضامن ہوں گے اور عمداً گواہی دے کر رجوع کرنے کی صورت میں گواہ قصاص کے ضامن ہوں گے۔ یعنی ان پر قصاص واجب ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ گواہ خالد کے قتل میں صرف مسبب ہیں یعنی خالد کو قصاصاً قتل کرنے کا سبب انھیں گواہوں کی گواہی ہے۔ چنانچہ اگر یہ گواہی نہ دیتے تو خالد کو قصاصاً نہ قتل کیا جاتا اور گواہ قتل کے مرتکب نہیں ہیں بلکہ قتل کا مرتکب مقتول کا ولی یعنی حامد ہے۔ اسی طرح مکرہ یعنی زبردستی کرنے والا مسبب ہے اور مرتکب نہیں ہے مثلاً عارف نے واصف سے کہا کہ تو شاہد کو قتل کردے۔ اگر تو شاہد کو قتل نہیں کرے گا تو میں تجھ کو قتل کروں گا۔ پس اس اکراہ کی وجہ سے واصف نے شاہد کو قتل کر دیا تو عارف اکراہ کرنے والا اس قتل میں محض مسبب ہے اور قتل کا مرتکب نہیں ہے۔

حاصل ...... یہ کہ گواہ مسبب ہونے اور مرتکب قتل نہ ہونے میں مکرِہ (اکراہ کرنے والے) کے مشابہ ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ اکراہ کی صورت میں مکرِہ (اکراہ کرنے والے) کو جو مسبب ہے نہ کہ مرتکب قصاصاً قتل کیا جاتا ہے۔ پس اسی طرح قتل کی گواہی میں چونکہ گواہ مسبب ہیں اور غیر مرتکب ہیں اس لئے رجوع عن الشہادت کے بعد ان کو بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ گواہ مسبب ہونے میں مکرہ سے بھی بڑھ کر ہیں کیونکہ شہادت، سببیت اور مفضی الی القتل ہونے میں اکراہ سے بڑھ کر ہے اس طور پر گواہوں کی گواہی کے بعد قاتل کا قتل تقریباً یقینی ہو جاتا ہے اور اس کے قتل پر ولی قصاص کی مدد بھی کی جاتی ہے اور کوئی شخص ولی قصاص کو قصاص لینے سے منع نہیں کرتا ہے۔ اس کے برخلاف اکراہ کہ اکراہ کی صورت میں قتل یقینی نہیں ہوتا بلکہ قتل نہ ہونا اغلب ہے۔ اس طور پر کہ جب عارف نے واصف کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ شاہد کو قتل کردے تو واصف (مکرہ) کو شرعاً بھی اس قتل سے روکا جاتا ہے اور عادۃً بھی روکا جاتا ہے۔ شرعاً تو اس لئے کہ مکرہ یعنی واصف کو معلوم ہے کہ میرا یہ قتل شرعاً ممنوع اور حرام ہے لہٰذا وہ خوف آخرت اور داعیہ ایمان کی وجہ سے خود بھی اس ناحق قتل سے گریز کرے گا اور عادۃً بھی کچھ نہ کچھ انسان اس طرح کی حرکتوں

سے روک ہی دیتے ہیں۔ پس جب مکرِہ (مجبور شخص) کو شرعاً اور عادۃً اس قتل سے روکا جاتا ہے تو اکراہ، قتل کی طرف زیادہ مفضی نہ ہوگا بہر حال ثابت ہوگیا کہ شہادت، سببیت اور مفضی الی القتل ہونے میں اکراہ سے بڑھ کر ہے اور اکراہ کی صورت میں مکرہ (اکراہ کرنے والا) جو مسبب ہے اس کو قصاصاً بدرجہ اولیٰ قتل کیا جائے گا۔

ہماری دلیل ...... یہ ہے کہ قتل، ایک فعل کا نام ہے اور وہ فعل قتل گواہوں کی طرف سے پایا نہیں گیا، بلکہ قاتل کے قتل کا مرتکب ولی قصاص ہے اور ولی قصاص پر قاتل کے قتل کا قصاص لازم نہیں ہوتا۔ پس جب ولی قصاص جو مرتکب قتل ہے اس پر قاتل کے قتل کا قصاص لازم نہیں ہوتا تو اسکے علاوہ یعنی گواہ جنہوں نے قاتل کے قتل کا ارتکاب نہیں کیا ہے۔ ان پر قاتل کے قتل کا قصاص کس طرح لازم ہوگا۔

حاصل ...... یہ کہ شہادت سے رجوع کرنے کے بعد گواہوں سے قاتل کے قتل کا قصاص وصول نہیں کیا جائے گا۔

وکذا التسبیباً ...... الخ سے صاحب ہدایہ نے امام شافعیؒ کی دلیل کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ گواہ، قاتل کے قتل کا مسبب مہیا کرنے والے بھی نہیں ہیں یعنی گواہوں کی گواہی سبب قتل نہیں ہے، اس لئے کہ کسی کام کا سبب وہ ہوتا ہے جو غالباً اس کام تک پہنچا دے۔

خلاصہ ...... یہ کہ مفضی الی الشیء شی کا سبب ہوتا ہے اور یہاں گواہوں کی گواہی مفضی الی القتل نہیں ہے یعنی گواہوں کی گواہی کے بعد بھی قاتل کا قتل ضروری نہیں ہے کیوں کہ قاتل کو معاف کرنا مندوب اور مستحب ہے بلکہ ہر معاملہ میں معافی اور درگزر کرنا شریعت کی نظر میں پسندیدہ اور مندوب ہے۔ چنانچہ غیر مدخول بہا مطلقہ کے مہر کے بارے میں باری عز اسمہ کا ارشاد ہے

وَاَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی۔ (بقرہ)

''مردوں کا معاف کر دینا پرہیز گاری کے زیادہ قریب ہے''

مطلب یہ ہے کہ اگر مرد، بیوی کو پورا مہر ادا کر چکا اور دخول سے پہلے طلاق دیدی تو مرد، بیوی سے نصف مہر واپس نہ لے بلکہ عورت کے پاس پورا مہر چھوڑ دے اور درگزر کرے اور سورۂ مائدہ میں فرمایا ہے

وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ

''زخموں کا بدلا ان کے برابر ہے پھر جس نے معاف کردیا تو وہ مجروح گناہ سے پاک ہوگیا''

مطلب یہ ہے کہ زخموں کے قصاص کو معاف کردینا مجروح کے گناہوں کا کفارہ بن جاتا ہے جیسا کہ بعض احادیث میں اس کی تصریح موجود ہے۔ ان دونوں آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ معاف کرنا اور درگزر کرنا شریعت اسلام میں پسندیدہ اور مندوب ہے اور احادیث میں ہے ،

من كظم غيظاً و هو يقدر على انفاذه ملأ الله قلبه امناً و ايماناً

جس نے نفاذ کی قدرت کے باوجود اپنا غصہ پی لیا اللہ تعالیٰ اس کا قلب امن اور ایمان سے بھر دے گا

غصہ پینے سے مراد معاف کر دینا ہے اور ایک حدیث میں ہے ،

نادىٰ مناد يوم القيامة اين الذين كان اجورهم على الله فلا يقوم الا من عفا

بروز قیامت ایک منادی ندا دے گا کہ وہ لوگ کہاں ہیں؟ جن کا اجر اللہ پر ہے اس ندا پر وہی شخص کھڑا ہوگا جس نے لوگوں کو

معاف کر دیا ہوگا۔

ان دونوں روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ معاف کرنا اللہ، اور حبیب اللہ دونوں کے نزدیک پسندیدہ اور تقویت ایمان اور ترقی درجات کا ذریعہ ہے۔ بہرحال جب قاتل کو معاف کرنا مندوب اور باعث اجر وثواب ہے تو اغلب یہ ہے کہ مقتول کا ولی قاتل کو معاف کر دے گا اور جب معاف کرنا اغلب ہے تو شہادت مفضی الی القتل نہ رہی اور جب شہادت مفضی الی القتل نہیں ہے تو یہ شہادت قتل کا سبب اور گواہ مسبب نہ ہوئے اس کے برخلاف مکرہ (جس پر اکراہ کیا گیا) ہے کہ جب اس کو کسی نے یہ دھمکی دی۔ اگر تو فلاں مثلاً شاہد کو قتل نہیں کرے گا تو ہم تجھ کو قتل کر دیں گے تو یہ اکراہ بالعموم مفضی الی القتل ہوگا کیونکہ بظاہر یہ ہے کہ مکرہ (واصف) اپنی زندگی کو ترجیح دے گا یعنی اپنی زندگی کی خاطر مکرہ (واصف) شاہد کو قتل کرنا گوارا کرے گا اور جب یہ بات ہے تو اکراہ مفضی الی القتل ہونے کی وجہ سے سبب قتل اور اکراہ کرنے والا (عارف) مسبب ہوا۔ اور پہلے گزر چکا ہے کہ قصاصاً مسبب قتل کیا جاتا ہے غیر مسبب قتل کو قتل نہیں کیا جاتا پس گواہ جو مسبب قتل نہیں ہیں قصاصاً ان کو قتل نہیں کیا جائیگا، اور مکرہ (اکراہ کرنے والا) چونکہ مسبب قتل ہے۔ اس لئے اس کو قتل کیا جائے گا اور چونکہ اکراہ کرنے والا مسبب ہے اور گواہ مسبب نہیں ہیں اس لیے گواہوں کو اکراہ کرنے والے پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعیؒ نے قیاس کیا ہے۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ گواہ قاتل کے قتل کا سبب ہے لیکن فعل قتل جو ولی قصاص کی طرف پایا گیا ہے وہ ولی کے اختیار صحیح سے پایا گیا ہے اور جو فعل کسی سے اس کے اختیار صحیح سے صادر ہوا ہو۔ اس کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے دوسرے کی طرف نہیں ہوتی۔ پس یہاں بھی فعل قتل کی نسبت ولی قصاص کی طرف ہوگی اور گواہوں کی طرف نہ ہوگی اور جب فعل قتل گواہوں کی طرف منسوب نہیں ہے تو گواہ، قاتل کو قصاصاً قتل کرنے والے نہ ہوں گے اور جب گواہ قاتل کو قتل کرنے والے نہیں ہیں تو ان پر قصاص بھی واجب نہ ہوگا اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ گواہوں کی طرف قتل کی نسبت منقطع نہیں ہوئی ہے بلکہ بحیثیت مسبب کے ان کی طرف قتل منسوب ہے تو پھر بھی گواہوں پر قصاص واجب ہونے میں شبہ ضرور ہے کیونکہ قاتل کے قتل کا حقیقی مرتکب تو ولی ہے اور گواہ سبب قتل ہیں۔ لہٰذا ایک اعتبار سے یعنی سبب قتل ہونے کے اعتبار سے گواہ قاتل ہیں اور ایک اعتبار سے گواہ قاتل ہیں اور ایک اعتبار سے ولی قاتل ہے اور جب ایک اعتبار سے ولی قاتل ہے اور ایک اعتبار سے گواہ قاتل ہیں تو گواہوں پر قصاص واجب ہونے میں شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ قصاص کو دور کر دیتا ہے۔ لہٰذا گواہوں پر سے قصاص دور کر دیا جائے گا یعنی ان پر قصاص واجب نہ ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ دیت چونکہ قصاص کا بدل ہے اور قصاص شبہ سے دور ہو جاتا ہے اس لئے دیت بھی شبہ سے دور ہو جانی چاہیے اور گواہوں پر قصاص کی طرح دیت بھی واجب ہونی چاہئے تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ دیت مالی شبہات کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا دیت مالی، شبہ کے باوجود گواہوں پر واجب ہو جائے گی اور قصاص جو شبہات سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اس کے ساقط ہونے سے دیت مالی (جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتی) کا ساقط ہونا لازم نہیں آئے گا۔

صاحب عنایہ نے فرمایا کہ مکرِہ بکسر الراء (اکراہ کرنے والے پر) قصاص اس لئے واجب ہوگا کہ مکرہ بفتح الراء (جس پر اکراہ کیا گیا) کا اختیار فاسد ہوتا ہے اور مکرہ بکسر الراء کا اختیار صحیح ہوتا ہے اور اختیار صحیح کے مقابلے میں اختیار فاسد معدوم ہو جاتا ہے۔ پس مکرہ بفتح الراء، مکرہ بکسر الراء کیلئے بمنزلہ آلہ کے ہو گیا ہے اور فعل قتل جو مکرہ بفتح الراء کی طرف موجود ہوا ہے۔ وہ درحقیقت مکرہ بکسر الراء کی

طرف سے موجود ہوا ہے اور جب فعل قتل مکرہ بکسر الراء پر واجب ہوگا نہ کہ مکرہ بفتح الراء پر۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کا باقی بیان فقیہ ابواللیث کی مختلف الروایہ میں مذکور ہے۔

## شہودِفرع نے رجوع کیا تو ضامن ہوں گے

**قال واذا رجع شهود الفرع ضمنوا لأن الشهادة في مجلس القضاء صدرت منهم فكان التلف مضافاً اليهم**

ترجمہ...... اور اگر شہود فرع نے رجوع کیا تو ضامن ہوں گے۔ کیونکہ شہادت قاضی کی مجلس میں انھیں سے صادر ہوئی ہے۔ لہٰذا تلف کرنا بھی انہیں کی جانب منسوب ہوگا۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر شہادت علی الشہادت کی صورت میں شہودِفرع نے اپنی شہادت سے رجوع کیا تو بالا تفاق مشہود کا ضمان انھیں پر واجب ہوگا کیونکہ قاضی کی عدالت میں شہودِفرع نے گواہی دی ہے۔ لہٰذا تلف کرنا بھی انھیں کی جانب منسوب ہوگا۔
اور جب تلف کرنا ان کی جانب منسوب ہے تو ضمان بھی انھیں پر واجب ہوگا۔

## شہود اصل نے رجوع کیا اور کہا کہ شہودِفرع کو شہادت پر ہم نے مقرر نہیں کیا تو شہود اصل پر ضمان نہ ہوگا

**ولو رجع شهود الاصل وقالوا لم نشهد شهود الفرع على شهادتنا فلا ضمان عليهم لانهم انكروا السبب وهو الاشهاد ولا يبطل القضاء لانه خبر محتمل فصار كرجوع الشاهد بخلاف ما قبل القضاء**

ترجمہ...... اور اگر شہود اصل نے رجوع کیا اور کہا کہ ہم نے اپنی شہادت پر شہود فرع کو شاہد مقرر نہیں کیا ہے تو شہود اصل پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اصول نے سبب یعنی گواہ بنانے سے انکار کیا ہے اور حکم قاضی باطل نہ ہوگا اس لیے کہ یہ خبر محتمل ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے گواہ نے خود رجوع کیا ہو۔ برخلاف حکم قضا سے پہلے کے۔

تشریح...... صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر شہودِ اصل نے یہ کہا کہ ہم نے شہود فرع کو اپنی شہادت پر شاہد نہیں بنایا ہے اور شہود فرع اپنی شہادت پر باقی ہیں تو شہود اصل پر بالا جماع ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ انھوں نے سبب اتلاف یعنی اپنی شہادت پر شاہد بنانے کا انکار کیا ہے یعنی شہود فرع کی شہادت سے مدعی علیہ کا جو مال تلف ہوا یعنی مدعی کو دینا پڑا۔ اس کا سبب ہم نہیں ہیں کیونکہ ہم نے اپنی شہادت پر شہود فرع کو شاہد نہیں بنایا ہے۔ پس جب شہود اصل سبب اتلاف کے منکر ہیں تو ان پر ضمانِ اتلاف بھی واجب نہ ہوگا اور شہود فرع کی شہادت پر قاضی جو فیصلہ دے چکا ہے وہ بھی باطل نہ ہوگا کیونکہ شہودِ اصل کے اپنی شہادت پر شاہد بنانے کا انکار کرنے میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ شہود اصل اپنے انکار میں سچے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ جھوٹے ہوں، پس محض احتمال کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ باطل نہ ہوگا۔ جیسا کہ اگر ''گواہ اصلی'' خود قاضی کی عدالت میں گواہی دیتے اور قاضی اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا اور پھر یہ اصل گواہ رجوع کرتے تو ان کے رجوع کرنے سے قاضی کا فیصلہ باطل نہ ہوتا اسی طرح ان کے گواہ بنانے کا انکار کرنے سے بھی قاضی کا فیصلہ باطل نہ ہوگا۔ اور اگر قاضی نے شہود فرع کی شہادت پر کوئی فیصلہ نہیں دیا۔ اور فیصلہ دینے سے پہلے ہی شہود اصل نے شہود فرع کو اپنی شہادت پر شاہد بنانے کا انکار کر دیا تو قاضی شہود فرع کی شہادت پر فیصلہ نہیں دے گا۔ جیسا کہ قاضی کے فیصلہ کرنے سے پہلے اگر گواہ

گواہی سے رجوع کرلیں تو قاضی فیصلہ نہیں دیتا ہے۔

## شہود اصل نے کہا کہ ہم نے شہود فرع کو مقرر کیا تھا اور ہم نے غلطی کی تو ضامن ہوں گے یا نہیں ...... اقوال فقہاء

و ان قالوا اشهدناهم وغلطنا ضمنوا و هذا عند محمدؒ وعند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ لا ضمان علیهم لان القضاء وقع بشهادة الفروع لان القاضی یقضی بما یعاین من الحجة وهی شهادتهم وله ان الفروع نقلوا شهادة الاصول فصار کانهم حضروا

---

ترجمہ...... اور اگر شہود اصل نے کہا کہ ہم نے فروع کو گواہ کیا تھا اور ہم نے غلطی کی ہے تو اصول ضامن ہوں گے اور یہ امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصلی گواہوں پر ضمان نہیں ہے۔ اس لئے کہ قاضی کا حکم فروع کی شہادت پر واقع ہوا ہے کیونکہ قاضی اسی حجت کے ساتھ حکم کرتا ہے۔ جس کا وہ مشاہدہ کرتا ہے اور وہ فروع کی گواہی ہے اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ فروع نے اصول کی گواہی نقل کی ہے پس یہ ایسا ہو گیا گویا اصول خود حاضر تھے۔

تشریح...... اگر شہود اصل نے کہا کہ ہم نے فروع کو اپنی شہادت پر شاہد بنایا تھا لیکن ہم سے غلطی ہوئی یا یوں کہا کہ ہم نے ان کو شاہد بنایا تھا مگر رجوع کرلیا تھا تو ان دونوں قول میں امام محمدؒ کے نزدیک شہود اصل ضامن ہوں گے۔ اور شیخین کے نزدیک شہود اصل پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

**شیخین کی دلیل......** یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ فروع کی شہادت پر واقع ہوا ہے، اس لئے کہ قاضی اس حجت پر فیصلہ صادر کرتا ہے جس کا وہ مشاہدہ کرتا ہے اور قاضی نے فروع کی شہادت کا مشاہدہ کیا ہے نہ کہ اصول کی شہادت کا کیونکہ فروع کی شہادت قاضی کی مجلس میں موجود ہوئی ہے نہ کہ اصول کی شہادت۔ بحر حال قاضی نے جب فروع کی شہادت کا مشاہدہ کیا ہے تو فروع کی شہادت حجت ہوگی اور اسی کے مطابق قاضی فیصلہ دے گا اور اصل کی شہادت چونکہ مجلس قاضی میں نہیں پائی گئی، اس لئے اصول کی شہادت حجت نہ ہوگی اور جب اصول کی شہادت حجت نہیں ہے اور قاضی نے ان کی شہادت پر فیصلہ نہیں دیا ہے تو ان کا اپنی شہادت سے رجوع کرنا اتلاف کا سبب بھی نہ ہوگا اور جب اصول کا رجوع کرنا مشہود بہ کے اتلاف کا سبب نہیں ہے تو ان پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔

**امام محمدؒ کی دلیل......** یہ ہے کہ شہود فرع، شہود اصل کی شہادت قاضی کی مجلس کی طرف منتقل کرنے میں شہود اصل کے قائم مقام ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قضائے قاضی کیلئے شہود اصل کا عادل ہونا بھی شرعاً معتبر ہے۔ بہرحال جب فروع، اصول کے قائم مقام ہیں اور فروع نے اصول ہی کی شہادت قاضی کی عدالت میں نقل کی ہے۔ تو یہ ایسا ہو گیا گویا شہود اصل نے مجلس قاضی میں خود حاضر ہوکر گواہی دی ہے اور پھر مجلس میں حاضر ہوکر رجوع کیا ہے، اور ایسا کرنے سے اصول پر ضمان واجب ہوتا ہے، لہٰذا مذکورہ مسئلے میں بھی اصول پر ضمان واجب ہوگا۔

## شہود اصل اور فرع دونوں گروہوں نے رجوع کرلیا تو ضمان اصل پر ہے یا فرع پر

و لو رجع الاصول والفروع جميعا يجب الضمان عندهما على الفروع لا غير لان القضاء وقع بشهادتهم وعند محمدؒ المشهود عليه بالخيار ان شاء ضمن الاصول وان شاء ضمّن الفروع لانّ القضاء وقع بشهادة الفروع من الوجه الذى ذكرا وبشهادة الاصول من الوجه الذى ذكر فيتخير بينهما والجهتان متغايرتان فلا يجمع بينهم فى التضمين وان قال شهود الفرع كذب شهود الاصل او غلطوا فى ذٰلک لم يُلتفت الى ذٰلک لان ما اُمضى من القضاء لا ينتقض بقولهم ولا يجب الضمان عليهم لانهم ما رجعوا عن شهادتهم انما شهدوا على غيرهم بالرجوع

ترجمہ..... اور اگر اصول اور فروع دونوں گروہ نے رجوع کیا تو شیخین کے نزدیک صرف فروع پر ضمان واجب ہوگا۔ اس لیے کہ قاضی کا حکم انھیں کی شہادت پر واقع ہوا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ کو اختیار ہے۔ اگر چاہے تو اصول کو ضامن بنائے اور اگر چاہے فروع کو ضامن بنائے۔ اس لئے کہ قضاء فروع کی شہادت پر اس طریقہ سے واقع ہوئی ہے جو شیخین نے ذکر کیا ہے اور اصول کی شہادت پر اس طریقہ سے واقع ہوئی ہے جو امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے۔ لہٰذا اس کو دونوں کے درمیان اختیار ہوگا اور دونوں جہتیں باہم متغائر ہیں۔ لہٰذا ضامن بنانے میں اصول اور فروع دونوں کو جمع نہیں کیا جائے گا اور اگر فروع نے کہا کہ شہود اصل جھوٹے ہیں یا انھوں نے اس بارے میں غلطی کی ہے تو ان کے اس قول کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی کیونکہ حکم قضاء جو گزر چکا ان کے قول سے نہیں ٹوٹے گا اور فروع پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ انھوں نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے بلکہ اپنے علاوہ پر رجوع کرنے کی گواہی دی ہے۔

تشریح..... صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر اصول اور فروع دونوں گروہ نے شہادت سے رجوع کیا تو شیخین کے نزدیک فقط فروع پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ قاضی کا حکم فروع کی شہادت پر واقع ہوا ہے اور قاضی کا حکم فروع کی شہادت پر اس لئے واقع ہوا ہے کہ قاضی اس حجت پر فیصلہ کرتا ہے جس کا وہ مشاہدہ کرتا ہے اور فروع کی شہادت چونکہ قاضی کی مجلس میں موجود ہوتی ہے۔ اس لئے قاضی فروع کی شہادت اور حجت کا مشاہدہ کرتا ہے اور جب قاضی فروع کی شہادت کا مشاہدہ کرتا ہے تو اسی پر فیصلہ دے گا اور جب قاضی نے فروع کی شہادت پر فیصلہ دیا ہے تو فروع کا رجوع کرنا ہی مشہود بہ کے اتلاف کا سبب ہوگا اور جب فروع کا رجوع کرنا اتلاف مشہود کا سبب ہے تو ضمان فروع ہی پر واجب ہوگا اصول پر واجب نہ ہوگا۔ حضرت امام محمدؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ کو اختیار ہے جی چاہے وہ اصول کو ضامن بنائے اور جی چاہے فروع کو ضامن بنائے۔

دلیل..... یہ ہے کہ شیخین کی بیان کردہ دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی نے فروع کی شہادت پر فیصلہ دیا ہے اور امام محمدؒ کی بیان کردہ دلیل "ان الفروع نقلوا شهادة الاصول" سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی نے اصول کی شہادت پر فیصلہ دیا ہے۔ پس شیخین کی بیان کردہ دلیل کا تقاضا ہے کہ رجوع کرنے کی صورت میں فروع پر ضمان واجب ہو اور امام محمدؒ کی بیان کردہ دلیل کا تقاضا ہے کہ اصول پر ضمان واجب ہو اور دونوں پر عمل کرنا چونکہ اولیٰ ہے بہ نسبت ایک کو ترک کرنے کے۔ اس لئے دونوں دلیلوں پر عمل کرتے ہوئے مدعیٰ علیہ کو اختیار دیا گیا کہ وہ اصول کو ضامن بنائے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ دونوں دلیلوں کو جمع کر کے آدھے آدھے کا ضامن اصول اور

فروع دونوں گروہ کو کیوں نہیں بنایا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں دلیلیں بالکل متغائر ہیں کیونکہ شہادت اصول، اصل حق پر ہے اور شہادت فروع، شہادت اصول پر ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی مجانست نہیں ہے اور جب ان دونوں کے درمیان کوئی مجانست نہیں ہے اور اصول اور فروع کو شہادت واحدہ کے حکم میں قرار دے کر ضامن بنانے میں سب کو اکھٹا نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر فریق کو علیحدہ علیحدہ ضامن بنانے میں مدعی علیہ کو اختیار رہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر قضائے قاضی کے بعد شہود فرع نے کہا کہ شہود اصل نے مدعی علیہ پر جھوٹی گواہی دی، یا شہود اصل نے اس بارے میں غلطی کی تو شہود فرع کے اس قول کی طرف توجہ نہیں کی جائیگی، کیوں کہ قاضی جو فیصلہ دے چکا ہے وہ ان کے اس قول کی وجہ سے باطل نہ ہوگا ۔اسلئے کہ ان کے اس قول میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے اور احتمال کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ باطل نہیں ہوتا۔ لہٰذا قاضی کا فیصلہ باطل نہ ہوگا اور اس کہنے کی وجہ سے فروع پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ فروع نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے بلکہ اس بات کی گواہی دی ہے کہ اصول نے اپنی گواہی سے رجوع کیا ہے اور یہ قطعاً مفید نہیں ہے۔ بہر حال یہ کہنے سے فروع ضامن نہ ہوں گے اور اصول نے بھی چونکہ قاضی کی مجلس میں رجوع نہیں کیا ہے۔اس لئے وہ بھی ضامن نہ ہوں گے۔

## تزکیہ اور تعدیل کرنے والوں نے تزکیہ سے رجوع کیا وہ ضامن ہوں گے

**قال وان رجع المزكون عن التزكية ضمنوا وهٰذا عند ابى حنيفة وقالا لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كشهود الاحصان وله ان التزكية اعمالٌ للشهادة اذ القاضى لا يعمل بها الا بالتزكية فصارت بمعنى علة العلة بخلاف شهود الاحصان لانه شرط محض**

---

ترجمہ...... اور اگر تزکیہ اور تعدیل کرنے والوں نے تزکیہ سے رجوع کیا تو وہ ضامن ہوں گے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ ضامن نہ ہوں گے۔اس لئے کہ تعدیل کرنے والوں نے گواہوں کی اچھی تعریف کی ہے۔ پس ایسے ہو گئے جیسے احصان کے گواہ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ، شہادت کو عمل دلانا ہے۔اس لئے قاضی شہادت پر عمل نہیں کرے گا مگر تزکیہ سے۔ پس تزکیہ علۃ العلۃ کے معنیٰ میں ہوگیا برخلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ یہ شرط محض ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر گواہوں نے کسی کے خلاف مال کی گواہی دی پھر تزکیہ کرنے والوں نے ان گواہوں کا تزکیہ کیا اور قاضی کے مدعیٰ علیہ کے خلاف مال کا فیصلہ کر دیا اور اس فیصلہ کی بنیاد پر مدعی نے مال مشہود بہ پر قبضہ کرلیا۔ اس کے بعد تزکیہ کرنے والوں نے اپنے تزکیہ اور تعدیل سے رجوع کرلیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تزکیہ کرنے والے مدعیٰ علیہ کے لئے مال مشہود بہ کے ضامن ہوں گے۔اسی کے قائل امام مالکؒ اور امام محمدؒ ہیں۔اور صاحبین نے فرمایا کہ تزکیہ کرنے والے ضامن ہوں گے۔

صاحبین کی دلیل...... یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والوں نے گواہوں کی تعریف کی ہے، کسی دعویٰ پر گواہی نہیں ہے۔ پس قاضی کا وہ فیصلہ جس کی وجہ سے مدعیٰ علیہ کا مال تلف ہوا ہے تزکیہ پر واقع نہیں ہوا ہے بلکہ گواہوں کی گواہی پر واقع ہوا ہے اور جب قاضی کا فیصلہ گواہی پر واقع ہوا اور تزکیہ پر واقع نہیں ہوا تو مدعیٰ علیہ کے مال کا تلف ہونا تزکیہ کرنے والوں کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جب اتلاف تزکیہ کرنے والوں کی طرف منسوب نہیں ہے تو تزکیہ سے رجوع کرنے کی صورت میں تزکیہ کرنے والوں پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ اور یہ

تزکیہ کرنے والے ایسے ہو گئے جیسے احصان کے گواہ، یعنی اگر چار گواہوں نے عارف کے زنا کی گواہی دی پھر چند گواہوں نے عارف کے محصن یعنی شادی شدہ ہونے کی گواہی دی۔ چنانچہ عارف کو رجم کر دیا گیا۔ پھر احصان کے گواہوں نے احصان یعنی شادی شدہ ہونے کی گواہی سے رجوع کیا تو یہ احصان کے گواہ عارف کے ورثاء کے لئے دیت کے ضامن نہ ہوں گے پس جس طرح احصان کے گواہ رجوع کرنے سے دیت کے ضامن نہیں ہوتے اسی طرح تزکیہ کرنے والے بھی تزکیہ سے رجوع کرنے کی صورت میں مال مشہود بہ کے ضامن نہ ہوں گے۔

**حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ تزکیہ گواہی کو کارآمد بنانے کی علت ہے یعنی قاضی اس گواہی کے موافق عمل کرتا ہے جس گواہی کے گواہوں کی تعدیل کر دی گئی ہو۔ اور گواہی قاضی کے فیصلہ کی علت ہے۔

**حاصل**...... یہ کہ قاضی کے فیصلہ کی علت تو شہادت ہے اور شہادت کارآمد ہونے کی علت تعدیل ہے۔ پس تعدیل کرنا علۃ العلۃ کے معنی میں ہو گیا اور حکم جس طرح علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اسی طرح علۃ العلۃ کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے۔

**خلاصہ**...... یہ کہ قاضی کے حکم کے نتیجہ میں مدعیٰ علیہ کے مال کا تلف ہونا جس طرح علت یعنی گواہوں کی طرف منسوب ہے۔ اسی طرح علۃ العلۃ یعنی تزکیہ کرنے والوں کے تزکیہ اور تعدیل کی طرف بھی منسوب ہے اور جب مال کا اتلاف تزکیہ کرنے والوں کے تزکیہ کی طرف بھی منسوب ہے تو تزکیہ سے رجوع کرنے کی صورت میں تزکیہ کرنے والوں پر بھی ضمان واجب ہوگا۔

**بخلاف شهود الاحصان**...... الخ سے صاحبینؒ کے قیاس کا جواب ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تزکیہ علۃ العلۃ کے معنی میں ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور احصان یعنی زانی کا محصن ہونا رجم کے لئے شرط ہے اور علۃ العلۃ نہیں ہے۔ کیونکہ حد زنا کی علت زنا ہے اور احصان کے گواہ زنا کو ثابت نہیں کرتے۔ اس لئے کہ زنا تو احصان سے پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے۔ پس جب احصان کے گواہ زنا کو ثابت نہیں کرتے تو احصان، حد زنا یعنی رجم کے لئے علۃ العلۃ کے معنی میں بھی نہ ہوگا اور جب احصان علۃ العلۃ کے معنی میں نہیں ہے اور تزکیہ علۃ العلۃ کے معنی میں ہے تو اس فرق کے ہوتے ہوئے تزکیہ کو احصان پر اور تزکیہ کرنے والوں کو شہود احصان پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ صاحبِ ہدایہ نے تزکیہ کو علۃ العلۃ کے معنی میں کہا ہے اور علۃ العلۃ نہیں کہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شہادت مالِ مشہود بہ کے اتلاف کی علت نہیں ہے بلکہ سبب ہے جس کی طرف قاضی کا حکم منسوب ہے۔ پس جب شہادت علت نہیں ہے تو تزکیہ علۃ العلۃ کیسے ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے تزکیہ کو علۃ العلۃ کے معنی میں کہا گیا ہے۔

**فوائد**...... علت، سبب، شرط اور علامت کے درمیان فرق یہ ہے کہ علت حکم کے اندر مؤثر ہوتی ہے، سبب بغیر تاثیر کے حکم کی طرف مفضی ہوتا ہے اور شرط نہ حکم کے اندر مؤثر ہوتی ہے اور نہ حکم کی طرف مفضی ہوتی ہے بلکہ حکم کا وجود اس کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور علامت وہ ہے جس پر حکم دلالت کرے لیکن حکم کا وجود اس کے وجود پر موقوف نہ ہو۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق ان دخلت الدار کہا تو انتِ طالق، وقوع طلاق کی علت اور دخول دار شرط ہے اور شہادت حکم قاضی کے لئے سبب ہے اور ٹرین آنے سے پہلے گھنٹی بجنا ٹرین کی آمد کی علامت ہے۔

## دو گواہوں نے یمین اور دو نے وجود شرط کی گواہی دی پھر چاروں گواہوں نے رجوع کیا تو ضمان شہود یمین پر ہوگا

قال واذا شهد شاهدان باليمين وشاهدان بوجود الشرط ثم رجعوا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانه هو السبب والتلفُ يُضاف الى مثبتي السبب دون الشرط المحض الا ترىٰ ان القاضي يقضي بشهادة اليمين دون شهود الشرط ولو رجع شهود الشرط وحدهم اختلف المشائخ فيه ومعنى المسألة يمين العتاق والطلاق قبل الدخول.

ترجمہ ... اور اگر دو گروہوں نے یمین کی گواہی دی اور دو گراہوں نے وجود شرط کی گواہی دی پھر چاروں نے رجوع کیا تو ضمان خاص طور پر شہود یمین پر واجب ہوگا کیونکہ یہ سبب ہیں اور تلف کرنا سبب ثابت کرنے والوں کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ شرط محض ثابت کرنے والوں کی طرف۔ کیا نہیں دیکھتے کہ قاضی شہادت یمین پر فیصلہ دیتا ہے نہ کہ شہود شرط پر اور اگر تنہا شہود شرط نے رجوع کیا تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے اور مسئلہ کے معنیٰ یمین عتاق اور یمین طلاق قبل الدخول کے ہیں۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو شخصوں نے یمین عتاق کی گواہی دی مثلاً یہ گواہی دی کہ خالد نے اپنے غلام سے ان دخلت هٰذه الدار فانت حرٌ کہا ہے یا یمین طلاق قبل الدخول کی گواہی دی۔ مثلاً یہ کہا کہ خالد نے دخول سے پہلے اپنی بیوی کو ان دخلت هٰذه الدار فانت طالق کہا ہے۔ پھر دوسرے گواہوں نے وجود شرط کی گواہی دی یعنی اس بات کی گواہی دی کہ غلام یا عورت مکان میں داخل ہوگئی ہے۔ پس قاضی نے غلام کے آزاد ہونے کا یا بیوی کے مطلقہ ہونے کا فیصلہ کیا پھر چاروں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو غلام کی قیمت یا نصف مہر کا ضمان خاص طور سے یمین کے گواہوں پر واجب ہوگا۔ یعنی خالد کے لئے ضمان ان گواہوں پر واجب ہوگا جنھوں نے یہ گواہی دی تھی کہ خالد نے اپنے غلام کو ان دخلتَ هذه الدار فانتَ حرٌ، یا اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو ان دخلت هذه الدار فانتِ طالق کہا ہے۔ اور جن گواہوں نے یہ گواہی دی تھی کہ دخول دار کی شرط پائی گئی ہے ان پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ حضرت امام زفرؒ نے فرمایا کہ ضمان چاروں گواہوں پر برابر، برابر واجب ہوگا۔

**امام زفرؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ غلام یا نصف مہر دونوں فریقوں یعنی چاروں گواہوں کی گواہی سے تلف ہوا ہے پس جب تلف چاروں کی طرف منسوب ہے تو رجوع کرنے کی صورت میں ضمان بھی چاروں پر برابر، برابر واجب ہوگا۔

**ہماری دلیل** ...... یہ ہے کہ غلام کی آزادی اور عورت کی طلاق کا سبب یہی یمین ہے یعنی انتَ حرٌ اور انتِ طالق جو دخول دار پر معلق ہے، یہی غلام کے آزاد ہونے اور بیوی کے مطلقہ ہونے کا سبب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قاضی مولیٰ کے قول انتَ حرٌ کے بذریعہ شہادت ثابت ہونے کی وجہ سے آزادی کا فیصلہ کرتا ہے اور شوہر کے قول انتِ طالق کے ثابت ہونے کی وجہ سے طلاق کا فیصلہ کرتا ہے۔

بہر حال آزادی اور طلاق کا سبب، یمین عتاق اور یمین طلاق ہے۔ اور دخول دار ان کے وقوع کی محض شرط ہے اور تلف کرنا سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ شرط کی طرف۔ کیونکہ جب تک سبب کی طرف حکم کو منسوب کرنا ممکن ہوتا ہے اس وقت تک شرط کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔ پس جب تلف کرنا سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے تو یہاں غلام یا نصف مہر کو تلف کرنا ان گواہوں کی طرف منسوب ہو

گا جنھوں نے اپنی گواہی سے سبب ثابت کیا ہے اور ان گواہوں کی طرف منسوب نہ ہوگا جنھوں نے محض شرط ثابت کی ہے۔ اور جب تلف کرنا یمین (سبب) ثابت کرنے والے گواہوں کی طرف منسوب ہے تو رجوع کرنے کی صورت میں ضمان بھی انھیں پر واجب ہوگا، وجود شرط یعنی دخول دار کی گواہی دینے والوں پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر فقط شہود شرط نے رجوع کیا تو علماء کا اختلاف ہے۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ اس صورت میں وجود شرط کی گواہی دینے والے گواہ ضامن ہوں گے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ضامن نہ ہوں گے۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ مسئلہ کی مراد یمین طلاق قبل الدخول ہے۔ خادم نے صورت مسئلہ میں دونوں کا لحاظ رکھا ہے۔ یمین طلاق میں قبل الدخول کی قید اس لئے مذکور ہے کہ اگر بعد الدخول یمین طلاق کی گواہی دی گئی تو رجوع کرنیکی صورت میں گواہ مہر کے ضامن نہ ہوں گے کیونکہ دخول کی وجہ سے شوہر پر مہر واجب ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ طلاق دے یا نہ دے۔ اور جب مہر شوہر پر دخول کی وجہ سے واجب ہے تو گواہوں نے اپنی گواہی کے ذریعہ کوئی چیز تلف نہیں کی ہے اور جب گواہوں نے کوئی چیز تلف نہیں کی تو ان پر ضمان بھی واجب نہ ہو گا۔ جمیل احمد عفی عنہ

# کتــاب الــو کـالة

ترجمہ...... یہ کتاب وکالت کے بیان میں ہے۔

تشریح...... احکام شہادت بیان کرنے کے بعد وکالت کے احکام ذکر کئے گئے ہیں۔ ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ شہادت اور وکالت دونوں میں سے ہر ایک اللہ تعالیٰ کی صفت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ثم الله شهيد علىٰ ما يفعلون ایک آیت میں ہے حسبنا الله و نعم الوكيل پہلی آیت میں ''شہید'' اللہ کی صفت ہے۔ اور دوسری آیت میں ''وکیل'' باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ دوسری مناسبت یہ ہے کہ شہادت اور وکالت دونوں میں سے ہر ایک کے ذریعہ دوسرے آدمی کی مدد کی جاتی ہے اور اس کے حق کو زندہ کیا جاتا ہے۔ تیسری مناسبت یہ ہے کہ شہادت اور وکالت دونوں میں سے ہر ایک ثواب حاصل کرنے کا سبب ہے۔ ان مناسبتوں کی وجہ سے کتاب الشہادات کے بعد کتاب الوکالت کا ذکر کیا گیا ہے۔

وکالت واؤ کے کسرہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ معنیٰ ہیں سپرد کرنا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وکالت کے معنیٰ حفاظت کرنے کے ہیں۔ اسی سے وکیل: اسم باری حافظ کے معنیٰ میں ہے اور وکالت، توکیل کا اسم بھی ہے۔ توکیل کے معنی ہیں اپنے عجز اور دوسرے پر اعتماد کا اظہار کرنا۔ وکیل وہ شخص کہلاتا ہے جو اس کام کو انجام دے جو کام اس کے سپرد کیا گیا ہے۔ وکیل فصیل کے وزن پر مفعول کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔ فقہاء کی اصطلاح میں وکالت یہ ہے کہ ایک آدمی کسی مخصوص اور معلوم تصرف میں دوسرے آدمی کو اپنا قائم مقام مقرر کر دے۔

وکالت کا سبب وہی ہے جو بیع کی مشروعیت کا سبب ہے۔ یعنی تعلق البقاء المقدور بتعاطيها۔ زندگی کی بقاء باہمی لین دین سے وابستہ ہے اور چونکہ باہمی لین دین کیلئے تصرفات بسا اوقات دوسروں کے سپرد کرنے پڑتے ہیں۔ اسلئے وکالت مشروع کی گئی اور وکالت کا رکن لفظ وکــلــت (میں نے وکیل کیا) اور اس کے ہم معنیٰ الفاظ ہیں۔ وکالت کی شرط یہ ہے کہ مؤکل نے جس کام کیلئے وکیل کیا ہے مؤکل خود بھی اس کا مختار اور مجاز ہو وکالت کا حکم یہ ہے کہ وکیل کو اس کام کا تصرف حاصل ہو جاتا ہے جو کام مؤکل نے اسکے سپرد کیا ہے۔ وکالت کی صفت یہ ہے کہ وکالت ایک جائز عقد ہے۔ مؤکل اور وکیل دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر معزول کر دینے کا حق ہے۔ یعنی مؤکل، وکیل کو بغیر اس کی رضامندی کے معزول کر سکتا ہے۔ عقد وکالت کا جواز قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس چاروں دلیلوں سے ثابت ہے۔ قرآن، اللہ تعالیٰ نے اصحاب کہف کے واقعہ میں فرمایا ہے فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكىٰ طعاماً فلياتكم برزق منه اصحاب کہف نے سو کر اٹھنے کے بعد کہا۔ اب بھیجو اپنے میں سے ایک کو یہ روپیہ دے کر اس شہر میں پھر دیکھے کون سا کھانا ستھرا ہے سو لائے تمہارے پاس اس میں سے کھانا۔ ان حضرات نے ایک شخص کو روپیہ دے کر حلال کھانا خرید کر لانے کی ذمہ داری سپرد کی اور یہی وکالت ہے۔ قرآن پاک نے اس کو بغیر نکیر کے بیان کیا ہے اور قاعدہ ہے کہ قرآن پاک اگر کسی سابقہ امت سے متعلق حکم کو بغیر نکیر بیان کرے تو وہ حکم ہمارے لئے بھی مشروع ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ وکالت

ہمارے لئے بھی مشروع ہے۔

اور حدیث سے وکالت کا جواز اس طرح ثابت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے حکیم بن حزام اور عروہ بارقی کو قربانی کا جانور خرید نے کیلئے وکیل کیا۔ (ترمذی)

اور عمرو بن امیہ کو ام حبیبہ بنت ابی سفیان رضی اللہ عنہما کے قبول نکاح کیلئے وکیل مقرر کیا اور حضرت رافعؓ کو حضرت میمونہؓ کے قبول نکاح کیلئے وکیل مقرر فرمایا۔ اجماع سے اس طرح ثابت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے عہد سے لے کر آج تک وکالت کے جواز پر امت کا اجماع اور تعامل ہے۔

**قیاس اور عقلی دلیل**...... سے اس طرح ثابت ہے کہ بسا اوقات انسان طویل سفر کرنے کی وجہ سے اپنے مال کی حفاظت کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ اور کبھی خرید وفروخت کی صلاحیت نہ ہونے کی وجہ سے خرید وفروخت سے عاجز ہوتا ہے کبھی کثرت مشاغل کی وجہ سے خرید وفروخت سے عاجز ہوتا ہے اور کبھی ضعف اور پیرانہ سالی کی وجہ سے عاجز ہوتا ہے۔ پس یہ تمام عوارض وکالت کے جواز کا تقاضہ کرتے ہیں۔ لہٰذا ان وجوہ اور عوارض کی وجہ سے وکالت کو مشروع کیا گیا۔

## کس عقد میں وکالت درست ہے

**قال كل عقد جاز ان يعقد الانسان بنفسه جاز ان يوكل به غيره لان الانسان قد يعجز عن المباشرة بنفسه على اعتبار بعض الاحوال فيحتاج الى ان يوكل به غيره فيكون بسبيل منه دفعا للحاجة وقد صح ان النبى عليه السلام وكّل بالشراء حكيم بن حزام وبالتزويج عمر بن ام سلمة .**

---

ترجمہ...... ہر وہ عقد جس کو انسان بذات خود منعقد کر سکتا ہے اس کے واسطے دوسرے کو وکیل کرنا جائز ہے۔ اسلئے کہ انسان کبھی بعض عوارض کی وجہ سے خود ایک کام کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ تو وہ اس بات کی طرف محتاج ہوتا ہے کہ دوسرے کو اس کام کا وکیل کرے۔ پس حاجت کو دور کرنے کیلئے وکالت کی گنجائش ہوگی۔ اور یہ بات صحیح ہے کہ حضور ﷺ نے حکیم بن حزام کو خریدنے کا وکیل کیا ہے اور عمرو بن ام سلمہ کو نکاح کرنے کے واسطے وکیل کیا ہے۔

تشریح...... وکیل مقرر کرنے کے سلسلہ میں صاحب قدوریؒ نے یہ ضابطہ بیان فرمایا ہے کہ انسان جس عقد کو بذات خود منعقد کر سکتا ہے اس عقد کیلئے دوسرے کو وکیل مقرر کرنا بھی جائز ہے۔ فاضل مصنفؒ نے یہ نہیں کہا کہ جس عقد کو خود منعقد نہیں کر سکتا اس کیلئے وکیل مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ بعض عقود ایسے ہیں جن کو انسان خود منعقد کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ لیکن ان کے لئے وکیل مقرر کرنا جائز ہے۔ جیسے کسی مسلمان کا کسی ذمی کو شراب خریدنے اور فروخت کرنے کا وکیل بنانا تو امام صاحب کے نزدیک جائز ہے لیکن بذات خود مسلمان کیلئے شراب کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مصنف کا بیان کردہ ضابطہ بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ ذمی بذات خود تو شراب کی خرید وفروخت کرنے کا مجاز ہے لیکن کسی مسلمان کو وکیل بنانا جائز نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذمی جس طرح خود شراب کی خرید وفروخت کرنے کا مجاز ہے اسی طرح دوسرے کو اس کی خرید وفروخت کیلئے وکیل کرنا جائز ہے۔ چنانچہ اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی کو شراب کی خرید وفروخت کا وکیل مقرر کیا تو جائز ہے۔ اور رہا مسلمان کو شراب کی خرید وفروخت کے وکیل بنانے کا عدم جواز،

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان کو شراب کی خرید و فروخت کا وکیل بنانا اسلئے ناجائز ہے کہ مسلمان کو شراب اور شراب کے کاروبار سے الگ تھلگ رہنے کا امر کیا گیا ہے۔ پس اس امر شرعی کی وجہ سے شراب کی خرید و فروخت کیلئے مسلمان کو وکیل مقرر کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ وکیل تو مسلمان کو بھی مقرر کرنا جائز ہے لیکن چونکہ مسلمان کو شراب سے اجتناب کا امر کیا گیا ہے اسلئے اس عارض کی وجہ سے شراب کی خرید و فروخت کے لئے مسلمان کو وکیل مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ پس شراب کی خرید و فروخت کیلئے مسلمان کو وکیل بنانے کا عدم جواز قاعدہ کلیہ اور ضابطہ پر اثر انداز نہ ہوگا۔ بلکہ ضابطہ بدستور رہے گا اور یہ ممانعت عارض کی وجہ سے ہوگی۔ جیسے کوئی شخص یوں کہے کہ ہر وہ شخص جو نکاح صحیح کرے اس کیلئے منکوحہ عورت کے ساتھ وطی کرنا جائز ہے تو اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ یہ عورت اگر حائضہ ہو یا حالت احرام میں ہو تو اس کے ساتھ وطی کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بیان کردہ ضابطہ کے خلاف ہوا کیونکہ اس کا جواب بھی یہ ہوگا کہ اس عورت کے ساتھ وطی تو بہرصورت جائز ہے لیکن یہاں ممانعت وطی عورت کی جانب سے ایک عارض کی وجہ سے پیش آتی ہے اور وہ عارض اس کا حائضہ ہونا اور حالت احرام میں ہونا ہے اور عارض کی وجہ سے وطی کی ممانعت قاعدہ کے خلاف نہیں کہلاتی۔

بہر حال انسان جو عقد خود کر سکتا ہے اس کیلئے دوسرے کو وکیل بنانا بھی جائز ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان کبھی حالات وعوارض کی وجہ سے کام کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ مثلاً خرید و فروخت کا تجربہ نہیں ہوتا یا اپنی وجاہت اور منصب کی وجہ سے خرید و فروخت نہیں کر پاتا یا پیرانہ سالی کی وجہ سے بازار جانے کی سکت نہیں ہوتی۔ بہر حال ایسے حالات میں چونکہ دوسرے کو وکیل بنانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسلئے ضرورت دور کرنے کیلئے دوسرے آدمی کو وکیل بنانے کی اجازت دی گئی ہے۔ حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ ترمذی میں روایت ہے

**عن حکیم بن حزام ان رسول اللہ ﷺ بعث معہٗ بدینار یشتری لہ اضحیۃ فاشتراھا بدینار فباعھا بدینارین فرجع واشتری اضحیۃ بدینار و جاء بدینار واضحیۃ الی رسول اللہ ﷺ فتصدق النبی ﷺ بہ ودعا لہ ان یبرک لہ فی تجارتہ**

حکیم بن حزام سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ان کو ایک دینار لے کر قربانی کا جانور خریدنے کیلئے بھیجا یعنی وکیل کیا۔ پس حکیم نے ایک جانور ایک دینار کے عوض خرید کر اس کو دو دینار کے عوض بیچ دیا پھر لوٹ کر ایک جانور ایک دینار کے عوض خریدا اور رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک دینار اور ایک جانور لے کر حاضر ہوئے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے دینار تو صدقہ کر دیا۔ اور حکیم بن حزام کی تجارت میں ان کیلئے برکت کی دعا کی۔

اسی طرح عروہ بارقی سے مروی ہے:۔

**قال فاعطاہ النبی ﷺ دیناراً یشتری اضحیۃ اوشاۃ فاشتریٰ شاتین فباع احدھما بدینار واتاہ بشاۃ و دینار فدعا لہٗ بالبرکۃ فی بیعہ فکان لو اشتریٰ تراباً ربح فیہ** (ابو داؤد)

یعنی رسول اکرم ﷺ نے عروہ بارقی کو قربانی کا جانور یا بکری خریدنے کیلئے ایک دینار دیا۔ موصوف نے دو بکریاں خرید لیں پھر ان میں سے ایک بکری ایک دینار کے عوض فروخت کر دی اور محسن اعظم ﷺ کے پاس ایک بکری اور ایک دینار لے کر حاضر ہوئے۔ رسول اللہ ﷺ نے عروہ کیلئے ان کی بیع میں برکت کی دعا کی (یہ دعا ایسی قبول ہوئی) کہ اگر عروہ مٹی بھی خریدتے تو اس

میں نفع ضرور ہوتا۔

ان دونوں روایتوں سے ثابت ہو گیا کہ خرید وفروخت کیلئے وکیل مقرر کرنا جائز ہے۔ نیز رسول اکرم ﷺ نے عمر بن ام سلمہؓ کو نکاح کرنے کا وکیل کیا ہے۔ چنانچہ عمر بن ام سلمہ نے بحیثیت وکیل اپنی والدہ ام سلمہ کا نکاح رسول اکرم ﷺ کے ساتھ کیا ہے۔ علامہ التر ازیؒ نے فرمایا کہ ام سلمہ کے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے نکاح کے وقت عمر بن ام سلمہ کی عمر ایک سال تھی یا بقول علامہ ابن جوزیؒ تین سال تھی۔ لیکن علامہ ابن عبدالبر نے کہا کہ عمر بن ام سلمہ سن شعور کو پہنچ چکے تھے۔ علامہ التر ازی اور علامہ ابن جوزی کے قول کی بناء پر اس حدیث سے استدلال کرنا مشکل ہوگا۔ البتہ علامہ ابن عبدالبر کے قول کے مطابق استدلال ممکن ہے۔

## تمام حقوق میں وکیل بالخصومت بنانا جائز ہے

قال ويجوز الوكالة بالخصومة فى سائر الحقوق لما قدمنا من الحاجة اذ ليس كل احد يهتدى الى وجوه الخصومات وقد صح ان عليا وكّل فيها عقيلا وبعد ما اسنّ وكل عبد الله بن جعفر

ترجمہ..... اور تمام حقوق میں وکالت بالخصومت جائز ہے اس حاجت کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے اسلئے کہ ہر آدمی خصومتوں کے طریقوں کی طرف راہ یاب نہیں ہوتا ہے اور یہ صحیح ہے کہ علیؓ نے خصومات میں عقیل کو وکیل بنایا اور عقیل کو بوڑھا ہونے کے بعد عبداللہ بن جعفر کو وکیل بنایا۔

تشریح..... صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ تمام حقوق میں مقدمہ دائر کرنے اور دعویٰ کرنے کے سلسلہ میں وکیل بنانا جائز ہے۔ دلیل حاجت ہے۔ اسلئے کہ ہر آدمی صحیح طور پر مقدمات چلانے اور عدالت کی اونچ نیچ کے طریقوں سے واقف نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس ضرورت کو دور کرنے کیلئے بھی مقدمات کے سلسلہ میں وکیل بنانا جائز ہے اور بیہقی کی تخریج کے مطابق یہ بات ثابت ہے کہ حضرت علیؓ نے خصومات اور مقدمات میں پیروی کیلئے اپنے بھائی عقیل بن ابی طالب کو وکیل مقرر کیا ہے۔ کیونکہ عقیل انتہاء ذکی اور حاضر جواب تھے۔ حضرت عقیل کے بوڑھا ہونے کے بعد عبداللہ بن جعفر کو وکیل مقرر کیا کیونکہ یہ بھی نوجوان اور ذکی آدمی تھے۔ پس حضرت علیؓ کا خصومات میں عقیل کو اور عقیل کے بعد عبداللہ بن جعفرؓ کو وکیل مقرر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ خصومات کا وکیل بنانا جائز ہے۔

## تمام حقوق کے ایفاء اور استیفا میں سوائے حدود وقصاص کے وکالت جائز ہے

وكذا بايفائها واستيفائها الا فى الحدود والقصاص فان الوكالة لا تصح باستيفائهما مع غيبة المؤكل عن المجلس لانهما تندرىء بالشبهات وشبهة العفو ثابتة حال غيبة المؤكل بل هو الظاهر للندب الشرعى بخلاف غيبة الشاهد لان الظاهر عدم الرجوع وبخلاف حالة الحضرة لانتفاء هٰذه الشبهة وليس كل احد يحسن الاستيفاء فلو منع عنه ينسد باب الاستيفاء اصلا وهٰذا الذى ذكرناه قول ابى حنيفةؒ وقال ابويوسف لا يجوز الوكالة باثبات الحدود والقصاص باقامة الشهود ايضا وقول محمدؒ مع ابى حنيفةؒ وقيل مع ابى يوسفؒ قيل هٰذا الاختلاف فى غيبته دون حضرته لان كلام الوكيل ينتقل الى المؤكل عند حضوره فصار كانه متكلم بنفسه له ان التوكيل انابة وشبهة النيابة يتحرز عنها فى هٰذا الباب كما فى الشهادة على

الشهادة وكما في الاستيفاء ولابي حنيفة ان الخصومة شرط محض لان الوجوب مضاف الى الجناية والظهور الى الشهادة فيجري فيه التوكيل كما في سائر الحقوق

ترجمہ...... یہی حکم تمام حقوق کوادا کرنے اور حاصل کرنے میں ہے۔سوائے حدود وقصاص کے چنانچہ حدود وقصاص حاصل کرنے کیلئے مجلس سے مؤکل کی غیبت میں وکالت جائز نہیں ہے۔اسلئے کہ حدود وقصاص شبہات کی وجہ سے دور ہو جاتے ہیں اور مؤکل کی عدم موجودگی میں قاتل کو معاف کرے۔ شبہ موجود ہے بلکہ شرعاً مندوب ہونے کی وجہ سے یہی ظاہر ہے برخلاف شاہد کی عدم موجودگی کے اسلئے کہ بظاہر وہ اپنی گواہی سے رجوع نہیں کرے اور برخلاف مؤکل کی موجودگی کے اسلئے کہ معاف کرنے کا شبہ منتفی ہے اور ہر شخص قصاص لینے پر قادر بھی نہیں ہوتا ہے پس اگر اس کو وکیل بنانے سے روکا گیا تو قصاص وصول کرنے کا دروازہ بالکل بند ہو جائے گا اور یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے۔ ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ گواہ قائم کر کے حدود وقصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل بنانا بھی جائز نہیں ہے اور امام محمدؒ کا قول ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہے اور کہا گیا ہے کہ ابو یوسفؒ کے ساتھ ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ یہ اختلاف مؤکل کے غائب ہونے کی صورت میں ہے نہ کہ اس کے حاضر ہونے کی صورت میں۔اس لئے کہ وکیل کا کلام مؤکل کی موجودگی میں مؤکل کی طرف منتقل ہوتا ہے ایسا ہو گیا گویا مؤکل خود گفتگو کرنے والا ہے۔امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کرنا اپنا نائب مقرر کرنا ہوتا ہے۔حالانکہ باب حدود وقصاص میں غائب کے شبہ سے بھی گریز کیا جاتا ہے۔جیسا کہ شہادت علی الشہادت میں اور جیسے قصاص حاصل کرنے میں ہے اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت ایک شرط محض ہے اسلئے کہ حدود وقصاص کا واجب ہونا جنایت کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جرم کا ظاہر ہونا شہادت کی طرف منسوب ہے۔لہٰذا اس میں توکیل جاری ہوگی جیسے دیگر حقوق میں جاری ہے۔

تشریح...... صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ حقوق کو ادا کرنے اور حقوق کو وصول کرنے کیواسطے وکیل کرنا بھی جائز ہے سوائے حدود وقصاص کے یعنی حدود وقصاص وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔چنانچہ قاضی کی عدالت میں اگر مؤکل موجود نہ ہو تو وکیل کو حد یا قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے اور امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ مؤکل کی عدم موجودگی میں وکیل کیلئے حدود وقصاص وصول کرنا جائز ہے اور اگر مؤکل عدالت میں موجود ہو تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ وکیل حد اور قصاص وصول کر سکتا ہے لیکن مؤکل کی عدم موجودگی میں احناف کے نزدیک حدود وقصاص کو وکیل کیلئے وصول کرنا جائز نہیں ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔ (عینی)

**ہماری طرف سے اس کا جواب**...... یہ ہے کہ حدود وقصاص عقوبات میں سے ہیں۔اور عقوبات، شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں۔اور مؤکل کے عدالت میں موجود نہ ہونے کی صورت میں قاتل کو قصاص سے بری کرنے اور معاف کرنے کا شبہ موجود ہے یعنی یہ امکان موجود ہے کہ مؤکل اگر عدالت میں موجود ہوتا تو وہ بذات خود قاتل کو قصاص سے بری کر دیتا اور معاف کر دیتا۔ بلکہ یہ امکان ظاہر اور غالب ہے کیونکہ آیت و ان تعفوا اقرب للتقوىٰ اور فمن تصدق به فهو كفارة له کی وجہ سے قاتل اور مجرم کو معاف کر دینا شرعاً مندوب ہے۔پس جب مؤکل کی طرف سے قاتل کو معاف کرنے کا شبہ موجود ہے اور شبہ کی وجہ سے عقوبات یعنی حدود وقصاص ساقط ہو جاتے ہیں۔تو مؤکل کی عدم موجودگی میں اس شبہ کی وجہ سے اس کے وکیل کو حدود وقصاص وصول کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔ چونکہ حدود وقصاص شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اور کتاب القاضی الی القاضی، شہادت علی الشہادت اور شہادت نساء مع الرجل کے

ذریعہ وصول نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ہاں اگر حد یا قصاص کی گواہی دینے کے بعد گواہ قاضی کی مجلس سے غائب ہو گیا تو گواہ کی عدم موجودگی میں بھی حدود وقصاص کو وصول کیا جا سکتا ہے اگر چہ گواہ کے اپنی گواہی سے رجوع کرنے کا شبہ موجود ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ گواہ اپنی گواہی سے رجوع نہیں کرے گا۔ اسلئے کہ گواہی سے رجوع کرنا اس کے فسق اور کذب پر مبنی ہے اور مسلمان کے حق میں فسق اور کذب خلاف ظاہر ہے پس فسق اور کذب کے الزام سے بچنے کیلئے ظاہر یہی ہے کہ گواہ اپنی گواہی سے رجوع نہیں کرے گا اور جب گواہ کا اپنی گواہی سے رجوع نہ کرنا ظاہر ہے تو اس کی عدم موجودگی میں حدود وقصاص کو وصول کرنا جائز ہے کیونکہ مؤکل اگر قاتل کو معاف کرنا چاہتا تو معاف کر دیتا لیکن جب معاف نہیں کیا۔ حالانکہ مؤکل عدالت میں موجود ہے تو معاف کرنے کا شبہ باقی نہ رہا اور جب معاف کرنے کا شبہ باقی نہ رہا تو قصاص ساقط نہ ہوگا۔ اور جب قصاص ساقط نہ ہوا تو وکیل اس کو وصول کر سکتا ہے۔

و لیس کل احد ...... الخ سے سوال کا جواب ہے۔

سوال ...... یہ ہے کہ مؤکل جب قاضی کی عدالت میں موجود ہو تو قصاص وصول کرنے کیلئے وکیل بنانا درست نہ ہونا چاہئے کیونکہ اس صورت میں مؤکل بذات خود قصاص وصول کر سکتا ہے۔

جواب ...... کا حاصل یہ ہے کہ ہر آدمی قصاص وصول کرنے پر قادر نہیں ہوتا یا اچھی طرح قصاص وصول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اب ایسی صورت میں اگر وکیل بنانے سے روک دیا جائے تو قصاص وصول کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ کیونکہ وکیل بنانے سے تو آپ نے روک دیا اور بذات خود قصاص وصول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ لہٰذا قصاص وصول کرنے کا دروازہ ہی بند ہو گیا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ابو حنیفہؒ کا قول ہے یعنی تمام حقوق میں خصومت کا وکیل بنانا اور ان کو ادا کرنے اور وصول کرنے کا وکیل بنانا جائز ہے۔ پھر حدود وقصاص کا استثنیٰ فرمایا اور کہا کہ مؤکل اگر مجلس قاضی میں موجود نہ ہو تو حدود وقصاص وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔ اس وضاحت سے یہ معلوم ہوا کہ گواہ قائم کر کے حدود وقصاص کو ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز ہے یہ تفصیل امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔ خلاصہ یہ کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر مؤکل عدالت میں موجود نہ ہو تو حدود وقصاص وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جس طرح حدود وقصاص کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح حدود وقصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

الحاصل ...... مؤکل کی عدم موجودگی میں حدود وقصاص وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ دونوں بزرگوں کے نزدیک ناجائز ہے لیکن گواہ پیش کر کے حدود وقصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنے میں اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود و قصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔ اور حضرت امام محمدؒ کا قول مضطرب ہے چنانچہ بعض حضرات نے کہا کہ امام محمدؒ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور بعض نے کہا کہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں بعض علماء نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ مؤکل عدالت میں موجود نہ ہو لیکن اگر مؤکل عدالت میں موجود ہو تو حدود وقصاص ثابت کرنے کے لئے وکیل کرنا بالاتفاق جائز ہے کیونکہ مؤکل کی موجودگی میں وکیل کا کلام مؤکل کا کلام مؤکل کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ پس ایسا ہو جائے گا گویا مؤکل نے خود گفتگو کی ہے۔ اور جب مؤکل خود گفتگو کرنے والا ہو تو حدود وقصاص ثابت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

مختلف فیہ مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل کی عدم موجودگی میں حدودؒ قصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنا درحقیقت اپنا نائب مقرر کرنا ہوتا ہے اور نائب مقرر کرنا ایک قسم کا شبہ ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ حدود اور قصاص میں شبہات سے احتراز کیا جاتا ہے۔ لہذا انیابت کے شبہ کی وجہ سے حدود وقصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز نہیں ہے جیسے شبہ بدلیت کی وجہ سے شہادت علی الشہادت حدود وقصاص میں قبول نہیں کی جاتی ہے۔ اور جیسے معاف کردینے کے شبہ کی وجہ سے مؤکل کی عدم موجودگی میں قصاص وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح شبہ نیابت کی وجہ سے حدود وقصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز نہ ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ خصومت یعنی مقدمہ دائر کرنا ثبوت حدود وقصاص کیلئے محض ایک شرط ہے بغیر خصومت کے حد اور قصاص کا ثابت ہونا ممکن نہیں ہے اور خصومت شرط محض اس لئے ہے کہ حد کا نفس وجوب نفس جنایت کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جنایت کا ظہور نفس شہادت کی طرف اور خصومت یعنی مقدمہ دائر کرنے کی طرف نہ وجوب حد منسوب ہوتا ہے اور نہ ظہور جنایت منسوب ہوتا ہے۔ لہذا خصومت ثبوت حد کیلئے محض ایک شرط ہوئی اور شرط محض حقوق میں سے ایک حق ہے۔ اور سابق میں گذر چکا ہے کہ تمام حقوق میں وکیل کرنا جائز ہے، لہذا خصومت یعنی حدود وقصاص ثابت کرنے کیلئے دوڑ دھوپ کرنے کے واسطے بھی وکیل کرنا جائز ہوگا۔

## حدود اور قصاص میں من علیہ الحدو القصاص کی جانب سے جواب دہی میں وکالت کا حکم

**وعلى هذا الخلاف التوكيل بالجواب من جانب مَن عليه الحد والقصاص وكلام ابى حنيفة فيه اظهر لان الشبهة لا تمنع الدفع غير ان اقرار الوكيل غير مقبول عليه لما فيه من شبهة عدم الامر به**

---

ترجمہ...... یہی اختلاف من علیہ الحد (جس پر حد واجب ہے) کی طرف سے جواب دہی کیلئے وکیل کرنے میں ہے اور اس میں امام ابوحنیفہؒ کا کلام زیادہ ظاہر ہے اس لئے کہ شبہ دفع حدود کو نہیں روکتا ہے مگر یہ کہ مؤکل پر وکیل کا اقرار غیر مقبول ہے کیونکہ اس میں اس بات کا شبہ ہے کہ مؤکل نے اس کو اقرار کا حکم نہ دیا ہو۔

تشریح...... صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ جس شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ ہے اس کی طرف سے جواب دہی کیلئے وکیل کرنے میں بھی امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کا ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک من علیہ الحد کی طرف سے جواب دہی کے لئے وکیل کرنا جائز ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہے اور امام محمدؒ کا قول مضطرب ہے اور اس میں امام ابوحنیفہؒ کا قول بہ نسبت اثبات حد کی توکیل کے زیادہ ظاہر ہے۔ یعنی جب امام صاحب کے نزدیک حدود وقصاص ثابت کرنے کیلئے وکیل کرنا جائز ہے تو مؤکل پر سے حدود وقصاص کو دفع کرنے کیلئے وکیل کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ کیونکہ شبہ بدلیت جس کی وجہ سے امام ابو یوسفؒ وکیل کرنے کو ناجائز کہتے ہیں وہ حدود وقصاص کے دفعیہ کو منع نہیں کرتا ہے۔ یعنی شبہات کے باوجود حدود وقصاص کا دفع ہونا ثابت ہوجاتا ہے، چنانچہ قصاص سے معافی شہادت علی الشہادت اور شہادت نساء مع الرجال سے ثابت ہوجاتی ہے۔ یعنی اگر شہود فرع شہود اصل کی طرف سے یہ گواہی دیں کہ اولیائے مقتول نے قصاص معاف کر دیا ہے یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں کہ اولیائے مقتول نے قصاص معاف کر دیا ہے تو اس شہادت علی الشہادت اور شہادت نساء مع الرجال کی وجہ سے قصاص سے معافی ثابت ہوجاتی ہے، پس جب شہادت کے باوجود حدود وقصاص کا دفع ہونا ثابت ہوجاتا ہے تو شبہ بدلیت کے باوجود من علیہ الحد کی طرف سے جواب دہی کرنے کیلئے اور من علیہ الحد سے حد یا

قصاص کو دفع کرنے کیلئے وکیل کرنا بھی جائز ہوگا، ہاں اتنی بات ضروری ہے کہ اگر وکیل مجلس قاضی میں اپنے مؤکل پر موجب قصاص (قتل) کا اقرار کرلے یعنی یہ اقرار کرلے کہ واقعی میرا مؤکل قاتل ہے تو وکیل کا یہ اقرار استحسانا قبول نہ ہوگا، اگرچہ قیاساً قبول کرلیا جائے گا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ توکیل درست ہونے کے بعد وکیل مؤکل کے قائم مقام ہوتا ہے، لہذا وکیل کا اقرار مؤکل کے اقرار کے مانند ہوگا، اور مؤکل کا اقرار چونکہ خود اس پر درست ہے اس لئے وکیل کا اقرار اپنے مؤکل پر درست ہوگا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وکیل کا اقرار مؤکل کے اقرار کے قائم مقام ہوتا ہے اور قصاص ایسی جہت سے وصول نہیں کیا جاتا جو دوسرے کے قائم مقام ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں یہ شبہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو اقرار کا حکم نہ دیا ہو اور بغیر مؤکل کے حکم کے وکیل اقرار کا مجاز نہیں ہے، اور جب وکیل اقرار کا مجاز نہیں ہے تو شبہ کی بنا پر مؤکل پر وکیل کا اقرار قبول نہ ہوگا۔

## توکیل خصومت میں فریق مخالف کی رضا کا اعتبار کیا جائیگا یا نہیں، اقوال فقہاء

وقال ابو حنيفة لا يجوز التوكيل بالخصومة من غير رضاء الخصم الا ان يكون المؤكل مريضا او غائبا مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا وقالا يجوز التوكيل بغير رضاء الخصم وهو قول الشافعي ولا خلاف في الجواز انما الخلاف في اللزوم لهما ان التوكيل تصرف في خالص حقه فلا يتوقف على رضاء غيره كالتوكيل بتقاضي الديون وله ان الجواب مستحق على الخصم ولهذا يستحضره والناس متفاوتون في الخصومة فلو قلنا بلزومه يتضرر به فيتوقف على رضاه كالعبد المشترك اذا كاتبه احدهما يتخير الآخر بخلاف المريض والمسافر لان الجواب غير مستحق عليهما هنالك ثم كما يلزم التوكيل عنده من المسافر يلزم اذا اراد السفر لتحقق الضرورة ولو كانت المرأة مخدرة لم تجر عادتها بالبروز وحضور مجلس الحاكم قال الرازي يلزم التوكيل لانها لو حضرت لا يمكنها ان تنطق بحقها لحيائها فيلزم توكيلها قال وهذا شيء استحسنه المتأخرون

---

ترجمہ ...... اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ بغیر خصم کی رضامندی کے خصومت کا وکیل کرنا جائز نہیں ہے مگر یہ کہ مؤکل بیمار ہو یا تین دن کی یا زیادہ کی مدت مسافت پر غائب ہو۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ بغیر خصم کی رضامندی کے وکیل کرنا جائز ہے، اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے، اور جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ لازم ہونے میں اختلاف ہے۔

صاحبین کی دلیل ...... یہ ہے وکیل کرنا خالص اپنے حق میں تصرف ہے تو وہ غیر کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا جیسے قرضے وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ خصم پر جواب دہی لازم ہے اسی وجہ سے مدعی خصم کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرائے گا۔ اور خصومت میں لوگوں کی حالتیں متفاوت ہیں، پس اگر ہم اس کے لزوم کے قائل ہو گئے تو اس سے دوسرے کو ضرر پہنچے گا، لہذا اس کی رضامندی پر موقوف ہے جیسے عبد مشترک، جب اس کو ایک مالک نے مکاتب کیا تو دوسرے کو اختیار ہوگا۔ برخلاف بیمار اور مسافر کے کیونکہ یہاں ان دونوں پر جواب دہی لازم نہیں ہے۔ پھر جیسے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسافر کی طرف سے توکیل لازم ہوتی ہے ویسے ہی جب سفر کا ارادہ کرے تو لازم ہوتی ہے کیونکہ ضرورت متحقق ہے اور اگر کوئی پردہ نشین ہو اس کی عادت باہر نکلنے اور مجلس حاکم میں حاضر ہونے کی نہ ہو تو

ابوبکر رازی نے کہا کہ اس کا وکیل کرنا لازم ہے، اس لئے وہ حاضر ہو بھی گئی تو اس کے لئے شرم کی وجہ سے اپنے حق کے ساتھ کلام کرنا ممکن نہ ہوگا، لہذا اس کا وکیل کرنا لازم ہوگا۔ مصنفؒ نے کہا کہ اس قول کو متاخرین نے مستحسن قرار دیا ہے۔

تشریح ..... صاحب ہدایہؒ نے کہا کہ بغیر خصم کی رضامندی کے خصومت کا وکیل کرنے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ بغیر خصم کی رضامندی کے خصومت کا وکیل کرنا ناجائز ہے، مؤکل خواہ مدعی ہو خواہ مدعی علیہ ہو، مرد ہو یا عورت، پردہ نشیں ہو یا غیر پردہ نشیں، باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ یعنی اگر مدعی نے بغیر مدعیٰ علیہ کی رضامندی کے خصومت (مقدمہ کی پیروی) کا وکیل کیا تو بھی ناجائز ہے اور اگر مدعی علیہ نے بغیر مدعی کی رضامندی کے خصومت (جواب دہی) کیلئے کیا تو بھی ناجائز ہے ہاں اگر مؤکل بیمار ہو یا تین دن یا تین دن سے زائد مدت کی مسافت پر غائب ہو تو اسکے واسطے بغیر خصم کی رضامندی کے وکیل کرنا جائز ہے۔ بیماری سے مراد نفس بیماری اور مطلقاً بیماری ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ ایسی بیماری مراد ہے جس کے ساتھ جانور پر سوار ہو کر قاضی کی مجلس میں حاضر ہونا تکلیف یا نقل وحرکت سے مرض بڑھنے کا اندیشہ ہو۔

صاحبینؒ نے کہا کہ بغیر خصم کی رضامندی کے وکیل کرنا جائز ہے یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اور اسی کے قائل امام مالکؒ، اور امام احمدؒ ہیں۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان توکیل بالخصومت کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ لزوم میں اختلاف ہے۔ یعنی اگر مؤکل نے بغیر خصم کی رضامندی کے کسی کو خصومت کا وکیل کیا تو یہ وکیل کرنا امام صاحب اور صاحبین تینوں کے نزدیک جائز ہے، لیکن لزوم میں اختلاف ہے۔ یعنی امام صاحب کے نزدیک یہ توکیل لازم نہ ہوگی بلکہ خصم کے رد کرنے سے رد ہو جائے گی، اور خصم کے رد کرنے کے بعد اگر وکیل قاضی کی عدالت میں خصومت پیش کرے گا تو خصم پر قاضی کی عدالت میں نہ حاضر ہونا لازم ہوگا اور نہ جواب دینا لازم ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ توکیل لازم ہوگی، یعنی خصم کے رد کرنے سے توکیل رد نہیں ہوگی بلکہ خصم پر قاضی کی عدالت میں حاضر ہو کر وکیل کی پیش کردہ خصومت کا جواب دینا لازم ہوگا۔

صاحب ہدایہ کی اس تقریر پر کہ اختلاف لزوم میں ہے قدوری کی عبارت لا یجوز التوکیل بالخصومۃ لا یلزم کے معنی میں ہو گی۔ یعنی جواز بول کر لزوم مراد لیا گیا ہے اور عبارت کا ترجمہ یہ ہے کہ امام صاحب نے فرمایا کہ بغیر خصم کی رضامندی کے توکیل بالخصومت لازم نہ ہوگی، مگر یہ کہ مؤکل بیمار ہو یا تین دن یا تین دن سے زائد مسافت پر غائب ہو اور صاحبین نے فرمایا کہ بغیر خصم کی رضامندی کے توکیل بالخصومت لازم ہو جائے گی۔

بہر حال امام صاحبؒ کے نزدیک بغیر خصم کی رضامندی کے توکیل بالخصومت لازم نہیں ہوتی بلکہ خصم کے رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے الا یہ کہ مؤکل بیمار ہو یا مسافر ہو۔ صاحبینؒ کے نزدیک بغیر خصم کی رضامندی کے توکیل بالخصومت لازم ہو جاتی ہے، خصم کے رد کرنے سے رد نہیں ہوتی ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل ..... یہ ہے کہ وکیل کرنا خالص اپنے حق میں تصرف ہے کیونکہ مؤکل نے خصومت کا وکیل کیا ہے یا جواب دہی کا وکیل کیا ہے، اور جواب دہی اور خصومت خالص مؤکل کا حق ہے اور اپنے خالص حق میں تصرف کرنا کسی دوسرے کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوتا، لہذا خصومت کیلئے وکیل کرنا خصم کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا، جیسے قرضوں کو وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا قرضداروں کی رضامندی پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ مؤکل کا قرضے وصول کرنے کیلئے وکیل کرنا خالص اپنے حق میں تصرف ہے لہذا یہ توکیل قرضداروں کی

رضا مندی پر موقوف نہیں ہوگی اور قرضوں کو ادا کرنے کیلئے وکیل کرنا قرض خواہوں کی رضامندی پر موقوف نہیں ہے کیونکہ قرضے ادا کرنے کیلئے وکیل کرنا خالص مؤکل کا حق ہے لہذا یہ وکیل کرنا قرض خواہوں کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا۔

**امام ابوحنیفہؒ کی دلیل** یہ ہے کہ صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ خصومت کیلئے وکیل کرنا مؤکل کا خالص اپنے حق میں تصرف کرنا ہے ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے۔ کیونکہ مثلاً مدعی علیہ پر مدعی کے واسطے جواب دہی مدعی کا حق ہے اور مدعی علیہ پر واجب ہے۔ اسی وجہ سے مدعی، مدعی علیہ کو قاضی کی مجلس میں حاضر کراتا ہے۔ پس جب مدعی علیہ پر جواب دہی مدعی کا حق ہے تو جواب دہی خالص مدعی علیہ کا حق نہ رہا۔ اب اگر مدعی علیہ جواب دہی کیلئے کسی کو وکیل کرتا ہے تو یہ وکیل کرنا خالص مدعی علیہ کے حق میں بھی تصرف نہ ہوگا اور جب مدعی علیہ کا وکیل کرنا خالص اس کے حق میں تصرف کرنا نہیں ہے۔ بلکہ مدعی کے حق میں بھی تصرف ہے تو وکیل کرنے کیلئے مدعی کی رضامندی ضروری ہوگی۔ بغیر مدعی کی رضامندی کے مدعی علیہ کی طرف سے وکیل مقرر کرنا جائز نہ ہوگا۔ یہ دلیل صرف اس صورت میں منطبق ہوگی۔ جبکہ مدعی علیہ کی طرف سے وکیل مقرر کیا گیا ہو۔ جیسا کہ خادم نے مثلاً کہہ کر اس کی وضاحت کی ہے۔

**دوسری دلیل** یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہے کہ وکیل کرنا خالص مؤکل کے حق میں تصرف ہے لیکن انسان کا خالص اپنے حق میں تصرف کرنا اسی وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ اس تصرف سے دوسرے آدمی کو ضرر نہ پہنچتا ہو اور اگر دوسرے کو ضرر پہنچتا ہو تو بغیر اس کی رضامندی کے تصرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔ یہاں یہی بات ہے یعنی جب مؤکل خصومت کیلئے کسی کو وکیل کرتا ہے تو اس وکیل کرنے سے اس کا مقصد اپنے خصم کو ضرر پہنچانا ہوتا ہے۔ کیونکہ خصومتوں کے سلسلہ میں لوگوں کی حالتیں متفاوت ہوتی ہیں۔ چنانچہ بعض لوگ ایسے ذہین اور چالاک ہوتے ہیں کہ وہ غلط بات کو بھی صحیح ثابت کردیتے ہیں اور بعض ایسے نابلد اور غبی ہوتے ہیں کہ وہ صحیح بات بھی صحیح ثابت نہیں کرپاتے۔ پس بہت ممکن ہے کہ مؤکل کی خصومت کیلئے ایسے ذکی اور شاطر آدمی کو وکیل مقرر کرے جس سے اس کے خصم کو ضرر پہنچتا ہو۔ لہذا اگر ہم یہ کہیں کہ خصومت کیلئے وکیل کرنا جائز ہے اور یہ وکالت لازم ہوجائے گی۔ یعنی خصم کے رد کرنے سے رد نہیں ہوگی۔ تو اس سے اس کے خصم کو ضرر پہنچے گا اور جب مؤکل کے خصم کو ضرر پہنچتا ہے تو خصومت کیلئے وکیل کرنا مؤکل کے خصم کی رضامندی پر موقوف ہوگا۔ بغیر رضامندی کے یہ توکیل لازم نہ ہوگی۔

جیسے اگر ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان دونوں میں سے ایک آدمی عبد مشترک کو مکاتب کردے تو یہ عقد کتابت دوسرے شریک پر لازم نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کو اختیار ہوگا جی چاہے تو عقد کتابت نافذ کردے اور جی چاہے تو اس کو فسخ کردے۔ کیونکہ عبد مشترک کو مکاتب کرنا اگرچہ خالص مکاتب کرنے والے کے حق میں تصرف ہے لیکن اس سے دوسرے شریک کو ضرر پہنچے گا۔ اس لئے اس کو مکاتب کرنا دوسرے شریک کی رضامندی پر موقوف ہوگا۔

اور جیسے ایک شخص نے کسی کا گھوڑا سواری کرنے کیلئے اجرت پر لیا اب اگر مستاجر مذکورہ گھوڑا دوسرے آدمی کو اجرت پر دے تو مستاجر کا گھوڑے کو اجرت پر دینا اگرچہ اپنے حق اور اپنے مملوک میں تصرف ہے لیکن اسکے باوجود جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں موجر یعنی اصل مالک کا ضرر ہے اسلئے کہ لوگ سواری کرنے کے سلسلہ میں متفاوت ہیں بعض تجربہ کار ہوتے ہیں۔ ان کے سواری کرنے سے جانور کو بالکل تعب نہیں ہوتا اور بعض ایسے اناڑی اور ناتجربہ کار ہوتے ہیں کہ وہ جانور کو مشقت میں مبتلا کردیتے ہیں پس اس احتمال ضرر کی وجہ سے مستاجر کیلئے بغیر موجر (مالک) کی رضامندی کے گھوڑے کو اجرت پر دینا جائز نہیں ہے۔ برخلاف قرضہ وصول کرنے کے وکیل کے کیونکہ

قرضہ، قرض خواہ کا ایک معلوم اور ثابت حق ہے۔ وکیل، قرضدار کو ضرر پہنچائے بغیر اس پر قبضہ کر سکتا ہے۔ اسلئے قرضہ وصول کرنے کیلئے بغیر قرضدار کی رضامندی کے وکیل کرنا جائز ہے۔

رہی یہ بات کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مؤکل اگر بیمار یا مسافر ہوتو اس کیلئے بغیر خصم کی رضامندی کے وکیل کرنا کیوں جائز ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مؤکل (مدعی علیہ) اگر بیمار ہوتو بیماری کی وجہ سے اس پر جواب دہی واجب نہیں ہے اور اگر مسافر ہوتو غیوبت کی وجہ سے جواب دہی واجب نہیں ہے۔ اور جب ان پر کسی کیلئے جواب دہی واجب نہیں ہے تو انہوں نے وکیل بنا کر خالص اپنے حق میں تصرف کیا ہے اور اس سے مدعی کو ضرر پہنچانے کا ارادہ بھی نہیں کیا ہے۔ پس بیمار اور مسافر کے پیش نظر وکیل کرنے سے کسی کو ضرر پہنچانے کا ارادہ نہیں ہے اور خالص اپنے حق میں تصرف ہے تو ان کا یہ تصرف خصم کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا۔ بلکہ بغیر اس کی رضامندی کے جائز ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح بغیر خصم کے رضامندی کے مسافر کی طرف سے وکیل کرنا جائز ہے۔ اسی طرح جب مؤکل سفر کا ارادہ کرے تو بھی بغیر خصم کی رضامندی کے وکیل کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بھی وکیل کرنے کی ضرورت متحقق ہے لیکن قاضی اس کے ارادۂ سفر میں اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ بلکہ اس کے رفقائے سفر سے دریافت کرے گا یا اسکے وعدۂ سفر کا انتظار کرے گا یعنی اگر اس کا ارادۂ سفر درست معلوم ہوا تو اس کی طرف سے توکیل قبول کرے گا ورنہ نہیں۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر کوئی عورت پردہ نشین ہو اس کی عادت باہر نہ نکلنے کی ہو اور نہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہونے کی ہو تو امام ابوبکر احمد بن الرازی نے فرمایا کہ ایسی عورت کی طرف سے بغیر خصم کی رضامندی کے توکیل لازم ہو جائے گی کیونکہ اگر وہ عدالت میں حاضر بھی ہوگئی تو چونکہ وہ شرم وحیاء کی وجہ سے بول نہیں سکے گی اور اس کا حق ضائع ہو جائے گا اسلئے اس کا وکیل کرنا جائز اور لازم ہو جائے گا اسی کو علماء متاخرین نے مستحسن قرار دیا ہے۔

## وکالت کی شرائط میں ایک شرط یہ ہے کہ مؤکل صاحب تصرف ہو اور اس پر احکام لازم ہوتے ہوں

**قال ومن شرط الوكالة ان يكون المؤكل ممن يملك التصرف ويلزمه الاحكام لان الوكيل يملك التصرف من جهة المؤكل فلابد من ان يكون المؤكل مالكا ليملّكه من غيره ويشترط ان يكون الوكيل ممن يعقل العقد ويقصده لانه يقوم مقام المؤكل فى العبارة فيشترط ان يكون من اهل العبارة حتى لو كان صبيا لا يعقل او مجنونا كان التوكيل باطلا**

---

ترجمہ...... اور وکالت کی شرط میں سے یہ ہے کہ مؤکل ایسا شخص ہو جو تصرف کا اختیار رکھتا ہو اور اس پر احکام لازم ہوتے ہوں۔ اسلئے کہ وکیل کو مؤکل کی طرف سے تصرف کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ مؤکل خود اس تصرف کا مالک ہوتا کہ دوسرے کو اس کا مالک کر سکے اور یہ بھی شرط ہے کہ وکیل ایسا آدمی ہو جو عقد کو سمجھتا ہو اور اس کا قصد کرتا ہو۔ کیونکہ وکیل عبارت بیان کرنے میں مؤکل کا قائم مقام ہوتا ہے۔ لہٰذا وکیل کا اہل عبارت سے ہونا شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر وکیل لا یعقل بچہ ہو یا دیوانہ ہو تو توکیل باطل ہے۔

تشریح...... اس عبارت میں مصنفؒ نے وکالت کی دو شرطیں ذکر کی ہیں ان میں سے ایک شرط کا مؤکل کے اندر پایا جانا ضروری ہے اور

ایک شرط کا وکیل کے اندر پایا جانا ضروری ہے پہلی شرط یہ ہے کہ مؤکل ایسا شخص ہو جس کو خود تصرف کا اختیار حاصل ہو اور اس کے ذمہ احکام لازم ہوتے ہوں۔

دلیل...... یہ ہے کہ وکیل نائب ہونے کی وجہ سے ولایت صرف مؤکل ہی کی طرف سے حاصل کرتا ہے اور مؤکل ہی کی طرف سے تصرف پر قادر ہوتا ہے اور جو شخص خود کسی چیز پر قادر نہ ہو وہ دوسرے کو کس طرح قدرت دے سکتا ہے۔ لہٰذا مؤکل کا خود بھی تصرف پر قادر ہونا ضروری ہے تا کہ وہ دوسرے یعنی وکیل کو اس پر قدرت دے سکے۔

علامہ بدرالدین نے مؤکل کے صاحب تصرف ہونے اور اس کے ذمہ احکام لازم ہونے کو مؤکل کے اندر ایک شرط شمار کیا ہے۔ مگر علامہ ابن الہمامؒ صاحب فتح القدیر نے ان کو مؤکل کے اندر دو شرطیں شمار کیا ہے۔

۱۔ مؤکل صاحب تصرف ہو یعنی تصرف کا اختیار اس کو حاصل ہے۔

۲۔ اس کے ذمہ احکام لازم ہوتے ہیں۔

یہ دوسری شرط صبی مجور اور عبد مجور (جس کو تجارت وغیرہ کی اجازت نہ ہو) سے احتراز ہے کیونکہ ان کے ذمہ احکام لازم نہیں ہوتے۔ چنانچہ ان دونوں نے کوئی چیز خریدی تو یہ اس کے مالک نہ ہوں گے۔ یعنی عقد شراء ان کے ذمہ لازم نہ ہوگا۔ پس جب یہ دونوں اپنی خرید کردہ چیز کے مالک نہیں ہوتے تو کسی چیز کی خرید وفروخت کیلئے ان دونوں کا وکیل کرنا کیسے درست ہوگا؟ بہر حال متن کی مذکورہ عبارت دو شرطیں ہوں یا دونوں کا مجموعہ ایک شرط ہو۔

سوال...... یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ مؤکل کے اندر یہ شرط لگانا کہ مؤکل خود بھی تصرف کا اختیار رکھتا ہو۔ یہ صاحبینؒ کے قول کی بناء پر تو درست ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک مسلمان کا ذمی کو خمر اور خنزیر کی بیع یا شراء کا وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک یہ شرط درست نہیں ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک مسلمان کا ذمی کو بیع خمر اور شراء خمر کا وکیل کرنا جائز ہے۔ حالانکہ مسلمان (مؤکل) خود اس تصرف کا مالک نہیں ہے۔ یعنی مسلمان شراب کی خرید وفروخت کا شرعاً مجاز نہیں ہے۔ اسی طرح حرم (حالت احرام میں) حلال آدمی یعنی غیر محرم کو شکار کی بیع کا وکیل کر سکتا ہے۔ لیکن مؤکل خود اسکا مالک نہیں ہے۔

جواب...... حضرت امام صاحبؒ کے قول پر اس کا جواب یہ ہے کہ مؤکل کے تصرف کا مالک ہونے سے مراد یہ ہے کہ مؤکل اصل تصرف کا مالک ہو اگر چہ کسی جگہ عارض نہی کی وجہ سے تصرف کرنا ممنوع ہو۔ پس اصل کے اعتبار سے مسلمان کیلئے شراب کی خرید وفروخت جائز ہے۔ چنانچہ نہی سے پہلے شراب کی خرید وفروخت جائز تھی۔ اگر چہ عارض نہی یعنی اللہ اور رسول اللہ ﷺ کے منع کرنے سے شراب کی خرید فروخت مسلمان کیلئے منع ہوگئی ہے۔ اسی طرح محرم اصل کے اعتبار سے شکار کی خرید وفروخت کا مالک ہے۔ اگر چہ عارض نہی یعنی رسول اللہ ﷺ کے منع کرنے سے ممتنع ہوگئی۔

بہر حال جب مسلمان اصل کے اعتبار سے شراب کی خرید وفروخت کا مالک ہے اور محرم شکار کی خرید وفروخت کا مالک ہے تو مؤکل کا مالک تصرف ہونا ثابت ہوگیا۔

دوسرا جواب...... یہ ہے کہ مالک تصرف ہونے سے مراد یہ ہے کہ مؤکل کیلئے جنس تصرف کی شرعاً اہلیت ہو یعنی ایسے طریقہ پر عاقل،

بالغ ہو کہ حکم تصرف اس پر لازم ہو جائے۔ پس مؤکل اگر عاقل بالغ ہو تو اس کے لئے دوسرے کو وکیل کرنا جائز ہے۔ اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔ کیونکہ مسلمان کیلئے شراب کی خرید و فروخت کا ممنوع ہونا اور محرم کیلئے شکار کی خرید و فروخت کا ممنوع ہونا اس کی اہلیت کو ختم نہیں کرتا ہے۔

دوسری شرط...... جس کا وکیل میں پایا جانا ضروری ہے۔ یہ ہے کہ وکیل ایسا شخص ہو جو عقد کے معنیٰ اور مفہوم کو سمجھتا ہو یعنی یہ سمجھتا ہو کہ بیع سالب ہے اور شراء جالب ہے یعنی بیع کی وجہ سے مبیع سے بائع کی ملک مسلوب ہو جاتی ہے اور شراء کی وجہ سے مشتری کیلئے ملک مبیع حاصل ہو جاتی ہے اور غبن یسیر اور غبن فاحش سے واقف ہو اور وکیل اس عقد کا قصد کرتا ہو یعنی عقد کرنے میں ہزل کرنے والا نہ ہو بلکہ قصد کرنے والا ہو۔

دلیل...... یہ ہے کہ عبارت بیان کرنے اور کلام کرنے میں وکیل مؤکل کے قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا وکیل کے اندر عبارت بیان کرنے کی اہلیت اور لیاقت کا ہونا ضروری اور شرط ہے اور عبارت بیان کرنے کی اہلیت چونکہ عقل ممیز کے ذریعہ ہوتی ہے اسلئے وکیل کا عاقل ہونا ضروری ہے چنانچہ اگر وکیل غیر عاقل بچہ ہو یا مجنون ہو تو یہ توکیل باطل ہوتی ہے۔ کیونکہ ان دونوں کے کلام کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔

## آزاد، عاقل، بالغ یا ماذون کیلئے اپنے ہم مثل کو وکیل بنانا جائز ہے

**واذا وكل الحر العاقل البالغ او الماذون مثلهما جاز لان المؤكل مالك للتصرف والوكيل من اهل العبارة وان وكل صبيا محجورا يعقل البيع والشراء او عبدا محجورا جاز ولا يتعلق بهما الحقوق وتتعلق بموكلهما لان الصبي من اهل العبارة الا ترى انه ينفذ تصرفه باذن وليه والعبد من اهل التصرف على نفسه مالك له وانما لا يملكه في حق المولى والتوكيل ليس تصرفا في حقه الا انه لا يصح منهما التزام العهدة اما الصبي لقصور اهليته والعبد لحق سيده فتلزم المؤكل وعن ابي يوسف ان المشتري اذا لم يعلم بحال البائع ثم علم انه صبي او مجنون او محجور له خيار الفسخ لانه دخل في العقد على ظن ان حقوقه تتعلق بالعاقد فاذا ظهر خلافه يتخير كما اذا عثر على عيب**

---

ترجمہ...... اور اگر آزاد عاقل، بالغ نے یا ماذون نے اپنے مثل کو وکیل کیا تو جائز ہے اسلئے کہ مؤکل تصرف کا مالک ہے اور وکیل اہل عبارت میں سے ہے۔ اور اگر اس نے محجور بچہ کو جو بیع اور شراء کو سمجھتا ہے یا غلام محجور کو وکیل کیا تو جائز ہے اور ان دونوں کے ساتھ حقوق متعلق نہیں ہوں گے۔ البتہ ان کے مؤکل کے ساتھ متعلق ہوں گے۔ اسلئے کہ بچہ اہل عبارت میں سے ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ عاقل بچہ کا تصرف اسکے ولی کی اجازت سے نافذ ہو جاتا ہے اور غلام اپنی ذات پر تصرف کی لیاقت رکھتا ہے۔ تصرف کا مالک ہے صرف اس کو مولیٰ کے حق میں تصرف کا اختیار نہیں ہے۔ اور توکیل مولیٰ کے حق میں تصرف نہیں ہے۔ مگر ان دونوں کی طرف سے عہدہ لازم تو صحیح نہیں ہوتا ہے۔ بہرحال بچہ تو اس کی ولایت قاصر ہونے کی وجہ سے اور غلام اس کے مولیٰ کے حق کی وجہ سے پس (یہ حقوق) مؤکل کے ذمہ لازم ہوں گے اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ مشتری اگر بائع کا حال نہ جانتا ہو پھر اس کو معلوم ہوا کہ وہ بچہ یا مجنون یا مجور غلام ہے تو اس کیلئے بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ اسلئے کہ مشتری عقد میں اس گمان کے ساتھ داخل ہوا تھا کہ اس کے حقوق عاقد کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ پس

جب اس کے خلاف ظاہر ہوا تو وہ مختار ہوگا جیسے جب وہ مبیع کے عیب پر مطلع ہوا ہو۔

تشریح ...... صاحب قدوریؒ نے کہا کہ اگر آزاد، عاقل، بالغ، نے یا عبد ماذون لہٗ فی التجارۃ نے یا ایسے بچہ نے جو بیع وشراء کے معنیٰ کو سمجھتا ہے۔ اور ماذون لہٗ فی التجارۃ ہے۔ کسی اپنے درجہ کے آدمی کو وکیل کیا تو یہ وکیل کرنا صحیح ہے۔ صاحب عنایہ نے کہا کہ جب اپنے ہم مثل کو وکیل کرنا جائز ہے تو اپنے سے اچھی حالت کے انسان کو وکیل کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا عقلی طور سے اس کی تین صورتیں نکلتی ہیں اور تینوں جائز ہیں۔

۱۔ اپنے ہم مثل کو وکیل کرنا جیسے آزاد عاقل بالغ کا آزاد عاقل بالغ کو یا عبد ماذون کا عبد ماذون کو وکیل کرنا۔

۲۔ اپنے سے اچھی حالت کے آدمی کو وکیل کرنا جیسے عبد ماذون کا کسی آزاد عاقل، بالغ کو وکیل کرنا۔

۳۔ اپنے سے کم تر کو وکیل کرنا جیسے آزاد آدمی کا عبد ماذون کو وکیل کرنا۔

تینوں صورتوں کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ تینوں صورتوں میں مؤکل تصرف کا مالک ہے اور وکیل اہل عبارت میں سے ہے اور جس وکالت میں مؤکل تصرف کا مالک ہو اور وکیل اہل عبارت میں سے ہو تو وہ وکالت درست ہوتی ہے۔ لہٰذا مذکورہ تین صورتوں میں بھی وکالت درست اور جائز ہوگی۔

صاحب قدوریؒ نے کہا کہ اگر کسی آزاد، عاقل، بالغ نے کسی ایسے محجور علیہ (غیر ماذون لہٗ) بچہ کو وکیل کیا جو بیع وشراء کے معنٰی کو سمجھتا ہو یا محجور علیہ (غیر ماذون لہٗ) غلام کو وکیل کیا تو یہ وکیل کرنا جائز ہے لیکن ان دونوں کیساتھ حقوق بیع متعلق نہیں ہوتے بلکہ ان کے مؤکلوں کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اسی کے قائل امام احمدؒ ہیں۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ صبی محجور علیہ اور عبد محجور علیہ کو وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔

احناف کی دلیل ...... یہ ہے کہ وکالت کے صحیح ہونے کیلئے دو شرطیں ہیں۔ ایک یہ کہ مؤکل تصرف کا مالک ہو اور احکام اس پر لازم ہوتے ہوں۔ دوم یہ کہ وکیل عقد کے معنی اور مفہوم سے واقف ہو اور عبارت بیان کرنے کا اہل ہو۔ یہاں الحمد للہ دونوں شرطیں موجود ہیں۔ کیونکہ مؤکل آزاد، عاقل بالغ ہونے کی وجہ سے تصرفات کا بھی مالک ہے اور اس پر احکام عقد بھی لازم ہوتے ہیں۔ اور وکیل صبی عاقل ہے اور صبی عاقل عبارت بیان کرنے کا اہل ہوتا ہے۔ چنانچہ صبی عاقل کا تصرف اس کے ولی کی اجازت سے نافذ ہو جاتا ہے۔ پس جب صبی عاقل عبارت بیان کرنے کی لیاقت رکھتا ہے اور وکیل ہونے کیلئے یہی ضروری ہے تو صبی عاقل کا وکیل ہونا درست اور جائز ہے اور رہا غلام تو وہ بھی تصرف کا مالک ہے اور اپنی ذات پر تصرف کا حق رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر غلام اپنے اوپر کسی کیلئے مال کا اقرار کرلے تو آزاد ہونے کے بعد اس پر وہ مال لازم ہو جاتا ہے اور غلام کا اپنے اوپر قصاص اور حدود کا اقرار کرنا درست ہے۔ بہر حال غلام اپنی ذات پر تصرف کا اہل ہے اگر چہ مولیٰ کے حق میں تصرف کا مالک نہیں ہے اور مؤکل کی طرف سے کسی غلام کو وکیل کرنا اسکے مولیٰ کے حق میں تصرف نہیں ہے۔ کیونکہ توکیل کی صحت وکیل کی عبارت اور اہلیت کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ اور ان دونوں باتوں میں غلام آدمی ہونے کی حیثیت سے اصل حریت پر باقی ہے۔ یعنی ان دونوں باتوں میں غلام آزاد کے مانند ہے۔ پس جب غلام اپنی ذات پر تصرف کا مالک ہے اور توکیل مولیٰ کے حق میں تصرف بھی نہیں تو غلام کو وکیل بنانا درست ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ صبی اور غلام پر کوئی ذمہ داری لاگو نہیں ہوگی۔ صبی پر تو اسلئے کہ عدم بلوغ کی وجہ سے اس کی اہلیت اور لیاقت ناقص ہے اور غلام پر اسلئے کہ اس کے مولیٰ کو ضرر ہوگا۔ لہٰذا مولی

کے حق کی وجہ سے مولیٰ سے ضرر دور کرنے کیلئے غلام پر بھی کوئی ذمہ داری لاگو نہ ہوگی۔ بہر حال جب صبی اور غلام پر کوئی ذمہ داری لاگو نہیں ہوسکتی تو ان دونوں کے ساتھ حقوق متعلق نہ ہوں گے۔ بلکہ ان دونوں کے مؤکلوں کے ساتھ حقوق متعلق ہوں گے۔

**حضرت امام ابو یوسفؒ سے روایت**...... ہے کہ اگر خرید کرتے وقت مشتری کو بائع (وکیل بالبیع) کا حال معلوم نہ ہو سکا کہ وہ آزاد، عاقل، بالغ ہے یا نہیں پھر بعد میں معلوم ہوا کہ بائع صبی ہے یا مجنون ہے یا عبد مجور علیہ ہے تو ان صورتوں میں مشتری کو عقد بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ مشتری نے عقد شراء کا معاملہ اس گمان کے ساتھ کیا تھا کہ اس عقد کے جملہ حقوق عاقد (وکیل بالبیع) کے ساتھ متعلق ہوں گے لیکن جب اسکے خلاف ظاہر ہوا اور پتہ چلا کہ اس عقد کے حقوق عاقد (وکیل بالبیع) کے ساتھ متعلق نہیں ہیں بلکہ اسکے مؤکل کے ساتھ متعلق ہیں تو وصف مرغوب فیہ کے فوت ہونے کی وجہ سے اس کی رضامندی مختل ہوگئی۔ اور جب رضامندی مختل ہوگئی تو اس کو اختیار حاصل ہوگا۔ خواہ فسخ کرے خواہ باقی رکھے۔ جیسا کہ مشتری اگر خرید کرنے کے بعد مبیع کے عیب پر مطلع ہوا تو مشتری کو خیار عیب کے تحت بیع فسخ کرنے کا پورا پورا اختیار ہے۔

**فوائد**...... یہاں عبارت میں تین لفظ مذکور ہیں، صبی، مجنون، مجور اس عبارت کو اگر درست مان لیا جائے تو مجنون سے مراد وہ ہے جس کو کبھی کبھار افاقہ ہوجاتا ہے اور وہ بیع وشراء کے مفہوم کو سمجھتا ہے۔ پس اس صورت میں مجنون کا حکم وہی ہوگا جو صبی مجور اور عبد مجور کا ہے لیکن صاحب ہدایہ کے تحریر کردہ نسخہ کے حاشیہ پر مجنون کی جگہ مجور کا لفظ ہے یعنی عبارت اس طرح ہے انہ صبی محجور اور علامہ نسفی کی کافی میں عبارت اس طرح ہے ثم علم انہ صبی محجور او مجبور جاز له الفسخ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مجنون کا لفظ عبارت میں غلط لکھ دیا گیا ہے۔

## ہر وہ عقد جس کی نسبت وکیل اپنی طرف کرے اس کے حقوق وکیل سے متعلق ہونگے

**والعقد الذی یعقده الوكلاء علی ضربین كل عقد یضیفه الوكیل الی نفسه كالبیع والاجارة فحقوقه تتعلق بالوكیل دون المؤكل وقال الشافعی تتعلق بالمؤكل لان الحقوق تابعة لحكم التصرف والحكم وهو الملک یتعلق بالمؤكل فكذا توابعه وصار كالرسول والوكیل فی النكاح ولنا ان الوكیل هو العاقد حقیقة لان العقد یقوم بالكلام وصحة عبارته لكونه آدمیا وكذا حكما لانه یستغنی عن اضافة العقد الی المؤكل ولو كان سفیرا عنه لما استغنی عن ذالک كالرسول واذا كان كذالک كان اصیلا فی الحقوق فیتعلق حقوق العقد به ولهذا قال فی الكتاب یسلم المبیع ویقبض الثمن ویطالب بالثمن اذا اشتری ویقبض المبیع ویخاصم فی العیب ویخاصم فیه لان كل ذالک من الحقوق والملک یثبت للمؤكل خلافة عنه اعتبارا للتوكیل السابق كالعبد یتهب ویصطاد ویحتطب هو الصحیح قال وفی مسألة العیب تفصیل نذكره ان شاء الله تعالیٰ**

---

ترجمہ...... وہ عقد جس کو وکیل لوگ منعقد کرتے ہیں دو قسم پر ہے۔ ہر وہ عقد جس کو وکیل اپنی طرف منسوب کرتا ہے جیسے بیع اور اجارہ پس اس کے حقوق وکیل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ مؤکل کے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ حقوق مؤکل کے ساتھ متعلق ہوں گے۔ اسلئے کہ حقوق حکم تصرف کے تابع ہیں اور حکم یعنی ملک مؤکل کے ساتھ متعلق ہے۔ پس اسی طرح اس کے تابع بھی اور وکیل، ایلچی اور وکیل فی

النکاح کے مانند ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والا درحقیقت وکیل ہے اسلئے کہ عقد کلام کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اس کی عبارت کا صحیح ہونا اسکے آدمی ہونے کی وجہ سے ہے اور اسی طرح حکماً کیونکہ وہ عقد کو موکل کی طرف منسوب کرنے سے مستغنی ہے اور اگر وکیل، موکل کی طرف سے سفیر ہوتا تو اس سے مستغنی نہ ہوتا جیسے ایلچی اور جب ایسا ہے تو وکیل حقوق میں اصیل ہوا۔ لہٰذا حقوق عقد اسی کے ساتھ متعلق ہوں گے۔ اسی وجہ سے کتاب میں کہا کہ وکیل، مبیع سپرد کرے اور ثمن پر قبضہ کرے اور جب خریدا ہو تو اس سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اور مبیع پر قبضہ کرے اور عیب کے سلسلے میں وکیل سے مخاصمہ کیا جائے گا اور وکیل عیب کے سلسلے میں مخاصمہ کرے گا۔ کیونکہ یہ سب باتیں حقوق میں سے ہیں اور موکل کیلئے ملک وکیل کا نائب ہو کر ثابت ہوگی۔ تو کیل سابق پر نظر کرتے ہوئے جیسے غلام ہبہ قبول کرے اور شکار کرنے اور لکڑیاں جمع کرے۔ یہی صحیح ہے۔ مصنفؒ نے کہا کہ عیب کے مسئلہ میں ایک تفصیل ہے جس کو ہم انشاء اللہ ذکر کریں۔

**تشریح** ...... صاحب قدوریؒ نے کہا کہ وہ عقود جن کو وکیل لوگ منعقد کرتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ ایک وہ عقد جس کے حقوق وکیل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

۲۔ دوم وہ عقد جس کے حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

پہلی قسم کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس کو وکیل اپنی طرف منسوب کرے اور اس کا منسوب کرنا صحیح ہو اور موکل کی طرف منسوب کرنے سے بے نیاز ہو جیسے بیع اور اجارہ تو اس عقد کے حقوق وکیل کے ساتھ متعلق ہوں گے اور موکل کے ساتھ متعلق نہ ہوں گے۔ یعنی اس عقد کے حقوق کی ذمہ داری وکیل پر عائد ہوگی نہ کہ موکل پر۔ مثلاً وکیل نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ پر یہ چیز فروخت کی تو مبیع سپرد کرنا وکیل کے ذمہ ہے۔ علامہ ابن الہمام نے اس ضابطہ پر نقض وارد کرتے ہوئے کہا کہ وکیل اگر صبی محجور علیہ ہو یا عبد محجور علیہ ہو تو ان دونوں کے عقد کے حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اگرچہ عقد کو وکیل اپنی طرف منسوب کرتا ہے جیسا کہ گذشتہ مسئلہ میں گذرا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ عقد کے حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں یعنی حقوق عقد کی ذمہ داری موکل پر عائد ہوتی ہے نہ کہ وکیل پر۔ اسی کے قائل امام مالکؒ اور امام احمدؒ ہیں۔

**امام شافعیؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ حقوق عقد، حکم تصرف یعنی ملکیت کے تابع ہیں اور حکم یعنی ملکیت موکل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ یعنی اگر تصرف عقد وکیل بالبیع نے کیا تو موکل ہی ثمن کا مالک ہوگا اور اگر وکیل بالشراء نے تصرف عقد کیا تو موکل ہی مبیع کا مالک ہوگا۔ بہر حال ملکیت موکل کیلئے ثابت ہوتی ہے اور جب ملکیت موکل کے لئے ثابت ہوتی ہے تو اس کے توابع یعنی حقوق عقد بھی موکل کیلئے ثابت ہوں گے اور موکل ہی کے ساتھ متعلق ہوں گے اور اس قسم میں وکیل، ایلچی اور وکیل بالنکاح کے مانند ہو گیا اور ایلچی اور وکیل بالنکاح بالاتفاق حقوق عقد کے ذمہ دار نہیں ہوتے۔ یعنی حقوق نہ ایلچی کی طرف لوٹتے ہیں اور نہ وکیل بالنکاح کی طرف لوٹتے ہیں۔ پس اسی طرح اس قسم میں بھی حقوق عقد وکیل کی طرف عود نہ کریں گے بلکہ موکل کی طرف عود کریں گے۔ ایلچی کی مثال خالد نے حامد کو شاہد کے پاس بھیجا۔ حامد نے پیغام پہنچایا کہ خالد نے پیغام دیا ہے کہ میں نے تیرا گھوڑا ایک سو روپیہ میں خریدا اور شاہد نے منظور کیا، تو ایلچی یعنی حامد کے ساتھ کوئی حق متعلق نہ ہوگا یعنی اس کی کچھ ذمہ داری نہیں ہے۔ اسی طرح وکیل بالنکاح ذمہ دار نہیں ہوتا ہے اور اسی

طرح خرید وفروخت کا وکیل بھی ذمہ دار نہیں ہے بلکہ مؤکل ذمہ دار ہے۔

**ہماری دلیل** ...... یہ ہے کہ اس قسم میں عقد کرنے والا حقیقتاً بھی اور حکماً بھی وکیل ہے وکیل حقیقتاً تو اسلئے کہ عاقد ہے کہ عقد کلام کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور کلام کرنے والا وکیل ہے نہ کہ مؤکل لہٰذا عقد کرنے والا وکیل ہوا نہ کہ مؤکل اور وکیل کی عبارت یعنی وکیل کا کلام صحیح بھی ہے۔ مگر وکیل کے کلام کا صحیح ہونا دلیل ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایک عاقل آدمی ہونے کی وجہ سے ہے۔ یعنی عاقل آدمی ہونے کیوجہ سے اس کیلئے ایجاب وقبول کرنے کی اہلیت بھی موجود ہے تو یہ عقد وکیل ہی کی طرف سے واقع ہوگا اور وکیل ہی عاقد ہوگا اور اس قسم میں وکیل حکماً عاقد اسلئے ہے کہ وکیل عقد کو مؤکل کی طرف منسوب کرنے سے مستغنی ہے اگر وکیل مؤکل کی طرف سے محض سفیر اور قاصد ہوتا تو وہ عقد کو مؤکل کی طرف سے منسوب کرنے سے مستغنی نہ ہوتا۔ جیسے ایلچی، مرسل کی طرف عقد منسوب کرنے سے مستغنی نہیں ہے اور وکیل بالنکاح مؤکل کی طرف عقد نکاح منسوب کرنے سے مستغنی نہیں ہے اور جب ایسا ہے یعنی وکیل اس قسم میں حقیقتاً بھی عاقد ہے اور حکماً بھی عاقد ہے تو وہ حقوق عقد کے سلسلے میں اصیل ہوگا اور جب وکیل حقوق عقد کے سلسلہ میں اصیل ہے تو حقوق عقد اسی کے ساتھ متعلق ہوں گے اور اسی کی طرف عود کریں گے وکیل حقوق کے سلسلہ میں چونکہ اصیل ہوتا ہے اسی لئے صاحب قدوریؒ نے اپنی مختصر القدوری میں یا امام محمدؒ نے جامع صغیر یا مبسوط میں فرمایا کہ اگر وکیل بالبیع ہے تو وہ مبیع مشتری کے حوالہ کرے گا اور ثمن پر قبضہ کرے گا اور وکیل بالشراء ہے تو اس سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اور وہ خود بیع پر قبضہ کرے گا۔ اور اگر وکیل بالبیع ہے اور مشتری مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہو گیا تو مشتری اس عیب کے سلسلہ میں وکیل ہی سے گفتگو کرے گا اور اگر وکیل بالشراء ہے اور مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو اس عیب کے سلسلہ میں وکیل ہی سے گفتگو کرے گا اور اگر وکیل بالشراء ہے اور مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو اس عیب کے سلسلہ میں وکیل ہی بائع سے گفتگو کرنے کا مجاز ہوگا نہ کہ مؤکل۔

**دلیل** ...... یہ ہے کہ مذکورہ تمام چیزیں حقوق عقد میں سے ہیں۔ اور جملہ حقوق عقد وکیل کی طرف عود کرتے ہیں۔ لہٰذا مذکورہ تمام چیزیں وکیل کی طرف عود کریں گی اور وکیل ہی ان کا ذمہ دار ہوگا۔

**امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب** ...... والملک یثبت للمؤکل خلافۃ عنہ ...... الخ سے امام شافعیؒ کی دلیل کہ حقوق حکم تصرف یعنی ملکیت کے تابع ہیں اور حکم یعنی ملکیت مؤکل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کے توابع بھی مؤکل ہی کے ساتھ متعلق ہوں گے) کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ توکیل سابق کا اعتبار کرتے ہوئے مؤکل کیلئے ملک اگرچہ ابتداء ثابت ہوتی ہے لیکن اصالۃً نہیں۔ وکیل کی نیابت سے مؤکل کیلئے ملک ثابت ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ وکیل مؤکل کا نائب ہے تصرف کا استفادہ کرنے میں اور مؤکل وکیل کا نائب ہے۔ ملک ثابت ہونے کے حق میں بہرحال ملکیت مؤکل کیلئے ابتداء ثابت ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اصالۃً نہیں ہوتی بلکہ نیابۃً ثابت ہوتی ہے۔ پس جب مؤکل کیلئے اصالۃً ملک ثابت نہیں ہوتی تو ملک کے تابع ہو کر حقوق عقد بھی مؤکل کیلئے ثابت نہ ہوں گے اور جب مؤکل کیلئے حقوق ثابت نہیں ہوتے تو وکیل کیلئے ثابت ہوں گے۔ ثبوت ملک کے حق میں مؤکل کا وکیل کی طرف سے نائب ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ غلام ہبہ قبول کرتا ہے۔ اور شکار مارتا ہے اور لکڑی جمع کرتا ہے۔ یعنی شیء موہوبہ شکار اور لکڑیوں کا مالک ابتداء مولیٰ ہی ہوتا ہے۔ لیکن اصالۃً نہیں۔ بلکہ غلام کی نیابت میں مولیٰ کو ملکیت حاصل ہوتی ہے کیونکہ اس سبب سے مالک ہونے میں مولیٰ غلام کا قائم مقام ہے۔ اسی طرح وکیل کی نیابت میں مؤکل کیلئے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ مؤکل کیلئے ملک ثابت کرنے کا یہ طریقہ ابوطاہر دباس کا طریقہ ہے اسی کو اکثر احناف نے پسند کیا ہے۔ شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا کہ طریقہ اصح ہے اور مصنف ہدایہ نے بھی فرمایا کہ یہی صحیح ہے لیکن شیخ ابوالحسن کرخیؒ نے فرمایا کہ خریدنے کی وجہ سے ملک تو ابتداء وکیل کیلئے ثابت ہوتی ہے لیکن پھر مؤکل کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ پس جب امام کرخیؒ کے نزدیک ملک ابتداء وکیل کیلئے ثابت ہوتی ہے تو ملک کے تابع ہو کر حقوق عقد بھی وکیل کیلئے ثابت ہوں گے۔ اور مؤکل کیلئے ثابت نہ ہوں گے۔

حاصل ...... یہ کہ شیخ ابوطاہر دباس کے نزدیک وکیل کے کسی چیز کو خریدنے کی وجہ سے ملکیت ابتداء ہی مؤکل کیلئے ثابت ہوتی ہے۔ لیکن اصالۃً نہیں بلکہ وکیل کی نیابت میں اور امام کرخیؒ کے نزدیک ملک ابتداء تو وکیل کیلئے ثابت ہوتی ہے لیکن پھر مؤکل کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

ابوطاہر دباس کے قول کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر وکیل نے اپنی منکوحہ کو خریدا جو دوسرے کی باندی ہے یا اپنے کسی ذی رحم محرم کو خریدا جو دوسرے کا غلام ہے تو نہ یہ نکاح فاسد ہوتا ہے اور نہ وہ ذی رحم محرم اس پر آزاد ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مشتری یعنی وکیل کے لئے ملکیت ثابت نہیں بلکہ ابتداء ہی مؤکل کے لئے ملکیت ثابت ہوتی ہے اگرچہ وکیل کی نیابت میں ثابت ہوتی ہے کیونکہ اگر وکیل کیلئے ملک ثابت ہو جاتی تو پہلی صورت میں اس کا نکاح فاسد ہو جاتا۔ اسلئے کہ ملک یمین سے ملک نکاح فاسد ہو جاتا ہے اور دوسری صورت میں خرید کردہ غلام آزاد ہو جاتا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

من ملک ذارحم محرم عتق علیہ

صاحب فتح القدیر اور صاحب عنایہ نے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب اور وکیل کیلئے حقوق عقد ثابت کرنے کیلئے اس طرح دلیل بیان کی ہے کہ وکیل کے تصرف کی دو جہتیں ہیں۔

۱۔ وکیل کے کلام سے تصرف کا حاصل ہونا۔

۲۔ تصرف میں مؤکل کی طرف سے وکیل کا نائب ہونا۔

اب اگر ہم نے جہت اولیٰ کا اعتبار کرتے ہوئے ملک اور حقوق دونوں وکیل کیلئے ثابت کر دی جیسا کہ قیاس کا تقاضہ ہے تو مؤکل کا اس کو وکیل کرنا باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل، وکیل نہیں رہے گا بلکہ اصل ہو جائے گا۔ حالانکہ وکیل تصرف میں مؤکل کا نائب ہے اور اصیل نہیں ہے اور اگر ملک اور حقوق دونوں مؤکل کیلئے ثابت کر دیں تو وکیل کا عقد کیلئے کلام کرنا باطل ہو جائے گا۔ حالانکہ عقد وکیل ہی کے کلام سے حاصل ہوا ہے۔ پس دونوں جہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے ملک تو مؤکل کیلئے ثابت کی ہے۔ کیونکہ وکیل بنانے سے ملکیت حاصل کرنا ہی مقصود ہوتا ہے۔

اسی کی طرف مصنف ہدایہ نے اعتبارا للتوکیل السابق سے اشارہ کیا ہے اور حقوق وکیل کیلئے ثابت کئے ہیں۔ پس ثابت ہو گیا عقد کی اس قسم اول میں حقوق وکیل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اور مؤکل کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مسئلہ عیب میں قدرے تفصیل ہے جس کو ہم انشاءاللہ باب الوکالۃ بالبیع والشراء کے تحت بیان کریں گے۔ فانتظروا انی معکم من المنتظرین ۔

## ہر وہ عقد جس کی نسبت وکیل اپنے مؤکل کی طرف کرتا ہے اس کے حقوق مؤکل سے متعلق ہوں گے

قال وكل عقد يضيفه الى مؤكله كالنكاح والخلع والصلح عن دم العمد فان حقوقه تتعلق بالمؤكل دون الوكيل فلا يطالب وكيل الزوج بالمهر ولا يلزم وكيل المرأة تسليمها لان الوكيل فيها سفير محض الا ترى انه لا يستغني عن اضافة العقد الى المؤكل ولو اضافه الى نفسه كان النكاح له فصار كالرسول وهذا لان الحكم فيها لا يقبل الفصل عن السبب لانه اسقاط فيتلاشى فلا يتصور صدوره من شخص وثبوت حكمه لغيره فكان سفيرا

ترجمہ...... اور ہر وہ عقد جو وکیل اپنے مؤکل کی طرف منسوب کرتا ہے۔ جیسے نکاح، خلع اور صلح عن دم العمد تو اس کے حقوق مؤکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ وکیل کے ساتھ۔ پس شوہر کے وکیل سے مہر کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور عورت کے وکیل پر عورت کو سپرد کرنا لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ ان معاملات میں وکیل محض سفیر ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وکیل، مؤکل کی طرف عقد کو منسوب کرنے سے مستغنی نہیں ہے اور اگر وکیل عقد نکاح کو اپنی طرف منسوب کرے گا تو نکاح وکیل کا ہوگا۔ پس وکیل ایلچی کے مانند ہو گیا اور یہ اسلئے کہ ان عقود میں حکم سبب سے جدائیگی کو قبول نہیں کرتا ہے اسلئے کہ وہ اسقاط ہے تو وہ مضمحل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس کا صدور ایک شخص سے اور اس کے حکم کا ثبوت دوسرے شخص کیلئے ممکن نہیں ہے پس وکیل سفیر ہوا۔

تشریح...... دوسری قسم یعنی جس عقد کے حقوق مؤکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس کیلئے ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس کو وکیل مؤکل کی طرف منسوب کرنے سے مستغنی نہ ہو بلکہ مؤکل کی طرف منسوب کرنا ضروری ہو تو اس کے حقوق مؤکل کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ وکیل کے ساتھ۔ یعنی جملہ حقوق عقد کا ذمہ دار مؤکل ہوگا اور وکیل ذمہ دار نہ ہوگا۔ مثلاً نکاح، خلع وغیرہ اور صلح عن دم العمد ان کے حقوق مؤکل کی طرف عود کریں گے۔ نہ کہ وکیل کی طرف۔ چنانچہ عقد نکاح میں اگر کوئی شخص شوہر کی طرف سے وکیل ہو تو مہر کا مطالبہ شوہر (مؤکل) سے کیا جائے گا، نہ کہ وکیل سے اور اگر عورت کی طرف سے ہو تو عورت کا سپرد کرنا وکیل پر لازم نہ ہوگا۔ بلکہ خود عورت پر اپنے آپ کو سپرد کرنا لازم ہوگا۔ اور عقد خلع میں اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو تو بدل خلع کا مطالبہ وکیل سے نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ عورت سے کیا جائے گا۔ اور اگر شوہر کی طرف سے وکیل ہو تو بدل خلع کے مطالبہ کا حق شوہر کو ہوگا نہ کہ وکیل کو۔

اسی طرح صلح عن دم العمد میں اگر اولیائے مقتول کی طرف سے وکیل ہو تو قاتل سے بدل صلح قصاص کے مطالبہ کا حق وکیل کو نہ ہوگا بلکہ اولیائے مقتول کو ہوگا اور اگر قاتل کی طرف سے وکیل ہو تو بدل قصاص کا مطالبہ قاتل سے کیا جائے گا۔ نہ کہ وکیل سے۔ ان عقود میں حقوق مؤکل کے ساتھ اسلئے متعلق ہوں گے کہ ان عقود میں وکیل محض سفیر اور معبر ہوتا ہے اور سفیر وہ شخص کہلاتا ہے جو دوسرے کا کلام نقل کرے اور اس کی حکایت کرے اور جو شخص دوسرے کا کلام نقل کرتا ہے اس پر دوسرے کے کلام کے احکام لازم نہیں ہوتے۔ جیسے اگر خالد نے شاہد کا وہ کلام نقل کیا جس کلام سے شاہد نے حامد کو تہمت لگائی تھی تو اس نقل کلام کی وجہ سے خالد نہ تو قاذف (تہمت لگانے والا) شمار ہوگا۔ اور نہ خالد پر قذف کے احکام (حد قذف وغیرہ) لازم ہوں گے۔ پس اسی طرح مذکورہ عقود میں چونکہ وکیل محض سفیر اور مؤکل کے کلام کا ناقل ہے۔ اسلئے مذکورہ عقود کے احکام اور حقوق کا ذمہ دار وکیل نہ ہوگا۔ بلکہ مؤکل ہوگا۔ اور مذکورہ عقود میں وکیل کے سفیر محض

ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وکیل، مؤکل کی طرف عقد منسوب کرنے سے مستغنی نہیں ہے بلکہ یہ کہے گا کہ میرے مؤکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا ہے اور اگر وکیل نے نکاح کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا۔ مثلاً عورت سے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا تو یہ وکیل کا نکاح ہو گا نہ کہ مؤکل کا اور جب وکیل کا نکاح ہوا تو یہ وکالت کے حکم سے خارج ہو گیا۔ حالانکہ ہمارا کلام وکالت میں ہے۔ بہر حال جب اس قسم میں نقد کو مؤکل کی طرف منسوب کرنا ضروری ہے اور اپنی طرف منسوب کرنے کا مجاز نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ان عقود میں وکیل کی حیثیت محض سفیر اور مؤکل کا کلام نقل کرنے والے کی ہے اس سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں ہے۔ اور جب یہ بات ہے تو اس قسم ثانی میں وکیل کی حیثیت ایسی ہے جیسا کہ قسم اول میں ایلچی کی حیثیت ہے اور قسم اول کے تحت گذر چکا کہ رسالت کی صورت میں احکام، رسول (ایلچی) کی طرف عود نہیں کرتے بلکہ مرسل کی طرف عود کرتے ہیں۔ پس اسی طرح قسم ثانی میں احکام وکیل کی طرف عود نہیں کریں گے بلکہ مؤکل کی طرف عود کریں گے۔

**وهذا لان الحكم فيها...... الخ** سے صاحب ہدایہ نے پہلی عقلی دلیل...... کی لم اور علت کو بیان فرمایا ہے کیونکہ ہدایہ میں صاحب ہدایہ کی یہ عادت ہے کہ موصوف جب ایک عقلی دلیل کے بعد دوسری عقلی دلیل (وهذا لان سے) ذکر کرتے ہیں تو اس دوسری دلیل سے پہلی دلیل کی لم اور علت کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے یعنی پہلی دلیل، دلیل انی ہوتی ہے اور دوسری دلیل، دلیل لمی ہوتی ہے۔

علامات کے ذریعہ کسی چیز کے وجود کو سمجھنا دلیل انی کہلاتا ہے جیسے کسی کے رونے سے اس کے غمزدہ ہونے کو سمجھنا اور کسی علت کے وجود سے معلول کے وجود کو سمجھنا دلیل لمی کہلاتا ہے۔ جیسے وجود نار سے وجود حرارت کو اور وجود شمس سے وجود ضوء کو سمجھنا۔ (توضیح المنطق مولفہ مولانا عبدالرحیم)

پس جب مصنف ہدایہ نے قسم ثانی میں مؤکل کے ساتھ حقوق عقد متعلق ہونے پر دلیل انی بیان فرمائی ہے یعنی اس قسم ثانی میں وکیل کا سفیر محض ہونا اور مؤکل کی طرف عقد منسوب کرنے سے مستغنی نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ حقوق عقد مؤکل کی طرف عود کریں گے۔ نہ کہ وکیل کی طرف تو اب اسکے بعد وهذا لان الحكم ...... الخ سے وکیل کے سفیر محض ہونے کی لم اور علت یعنی دلیل لمی کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اس دوسری قسم میں وکیل کے سفیر محض ہونے کی لم اور علت یہ ہے کہ نکاح وغیرہ دوسری قسم کے عقود میں حکم سبب سے جدا نہیں ہوتا۔ یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ نکاح (سبب) تو منعقد ہو جائے لیکن خیار شرط کی وجہ سے حکم (ملک بضع) شوہر کیلئے ثابت نہ ہو جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے بلکہ سبب (نکاح) کے ساتھ ساتھ حکم بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اس دوسری قسم کے عقود میں حکم سبب سے اسلئے جدا نہیں ہوتا کہ ان عقود میں سبب اسقاط کے قبیلہ سے ہے۔ چنانچہ عقد خلع اور صلح عن دم العمد کا اسقاط کے قبیلہ سے ہونا تو ظاہر ہے۔ بایں طور کہ شوہر عقد خلع میں بضع سے اپنی ملکیت کو ساقط کرتا ہے اور صلح عن دم العمد میں اولیائے مقتول اپنا حق قصاص ساقط کرتے ہیں۔ اور نکاح اسقاط کے قبیلہ سے اسلئے ہے کہ آدم کی تمام بیٹیاں یعنی عورتیں اصل کے اعتبار سے آزاد ہیں اور ان کا آزاد ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ نکاح وغیرہ کی وجہ سے ان کا کوئی شخص مالک نہ ہو۔ لیکن شریعت اسلام نے بقائے نسل کی خاطر آزاد ہونے کے باوجود نکاح کی وجہ سے اس پر ایک گونہ ملکیت کو ثابت کیا ہے۔ پس جو مالکیت عورت کیلئے بطریق اصالت حریت کی وجہ سے ثابت تھی۔ نکاح کے ذریعہ عورت نے اس کو ساقط کر دیا ہے اس اعتبار سے نکاح بھی اسقاط کے قبیلہ سے ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ بضع میں اصل حرمت ہوتی ہے لیکن نکاح اس حرمت کو ساقط کر دیتا ہے بہر حال نکاح بھی اسقاط کے قبیلہ سے

ہے۔خلاصہ یہ کہ قسم ثانی سے متعلق تمام عقود میں سبب اسقاط کے قبیلہ سے ہے یعنی مذکورہ عقد نکاح وغیرہ از قبیل اسقاطات ہیں اور جب سبب یعنی مذکورہ عقود اسقاط کے قبیلہ سے ہیں اور ساقط ہونے والی چیز انتہائی مضمحل اور کمزور ہوتی ہے تو اس قسم ثانی میں یہ ممکن نہیں ہوگا کہ سبب یعنی عقد تو اصالۃً ایک آدمی سے صادر ہو اور اس کا حکم دوسرے کیلئے ثابت ہو اور اس طرح مسبب اور حکم کے درمیان فصل واقع ہو جیسا کہ قسم اول میں ہوتا ہے کیونکہ یہ بات جائز نہیں ہے کہ ایک چیز وکیل کے حق میں ساقط ہو پھر ثانیاً منتقل ہو کر مؤکل کے حق میں ساقط ہو۔اسلئے کہ ساقط شدہ چیز عود نہیں کرتی الا یہ کہ کوئی جدید سبب پایا جائے۔پس جب یہ بات ہے تو قسم ثانی میں وکیل کے واسطے سے عقد بھی مؤکل سے صادر ہوگا اور حکم بھی مؤکل ہی کیلئے ثابت ہوگا اور جب عقد (سبب) کا صدور بھی مؤکل سے ہوا ہے اگرچہ وکیل کے واسطہ سے ہوا ہے اور حکم بھی اسی کیلئے ثابت ہوا ہے تو وکیل محض سفیر اور مؤکل کی طرف سے کلام کا نقل کرنے والا ہوگا۔اس سے زیادہ وکیل کی کوئی حیثیت نہ ہوگی۔

## دوسری قسم کے نظائر

**والضرب الثانی من اخواته العتق علی مال والکتابة والصلح عن الانکار فاما الصلح الذی هو جار مجری البیع فهو من الضرب الاول و الوکیل بالهبة والتصدق والاعارة والایداع والرهن والاقراض سفیر ایضا لان الحکم فیها یثبت بالقبض وانه یلاقی محلا مملوکا للغیر فلا یجعل اصیلا وکذا اذا کان الوکیل من جانب الملتمس وکذا الشرکة والمضاربة الا ان التوکیل بالاستقراض باطل حتی لا یثبت الملک للموکل بخلاف الرسالة فیه**

ترجمہ......اور دوسری قسم کے نظائر میں سے مال پر آزاد کرنا، مکاتبت کرنا اور صلح عن الانکار کرنا ہے۔بہرحال وہ صلح جو بیع کے قائم مقام ہے تو وہ قسم اول سے ہے اور ہبہ کرنے کیلئے، صدقہ کرنے کیلئے، عاریۃً دینے کیلئے، ودیعت کے طور پر دینے کیلئے، رہن رکھنے کیلئے، اور قرض دینے کیلئے وکیل بھی سفیر ہے اسلئے کہ ان مسئلوں میں حکم قبضہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور قبضہ ایسے محل کے ساتھ ملاقی ہے جو دوسرے کا مملوک ہے۔لہٰذا وکیل کو اصیل نہیں بنایا جاسکتا ہے اور ایسے ہی اگر ان چیزوں کے چاہنے والے کی طرف سے وکیل ہو اور اسی طرح شرکت اور مضاربت کیلئے مگر قرضہ کرنے کیلئے وکیل کرنا باطل ہے۔حتیٰ کہ مؤکل کیلئے ملک ثابت نہ ہوگی۔برخلاف قرض لینے کیلئے ایلچی بھیجنے کے۔

تشریح......صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ قسم ثانی کے نظائر بہت سے مسائل ہیں۔

۱۔ اپنا غلام مال کے عوض آزاد کرنے کیلئے وکیل کرنا مثلاً آقا کسی آدمی سے کہے کہ تو میرا غلام اس قدر مال کے عوض آزاد کردے۔

۲۔ اپنے غلام سے مکاتبت کرنے کیلئے وکیل کرنا مثلاً مولیٰ نے اپنے غلام سے عقد کتابت کرنے کیلئے کسی کو وکیل کیا۔

۳۔ صلح عن الانکار کیلئے وکیل کرنا مثلاً مدعی نے کچھ دعویٰ کیا اور مدعیٰ علیہ نے اس دعویٰ کا انکار کیا۔مگر مدعیٰ علیہ مدعی سے صلح کیلئے آمادہ ہو گیا اور صلح کیلئے کسی کو وکیل مقرر کیا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ صلح عن الاقرار چونکہ بیع کے قائم مقام ہوتی ہے۔اسلئے وہ قسم اول کے قبیل سے ہوگی۔یعنی صلح عن الاقرار میں

حقوق وکیل کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ مؤکل کے ساتھ اور صلح عن الاقرار بیع کے قائم مقام اسلئے ہوتی ہے کہ اس میں مبادلۂ مال بمال ہوتا ہے اور جب صلح عن الاقرار میں مبادلۂ مال بمال ہوتا ہے تو اس کا حکم وہی ہوگا۔ جو بیع کا ہوتا ہے اور بیع کا حکم وہ ہے جو قسم اول میں بیان کیا گیا ہے۔ یعنی حقوق عقد وکیل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

۴۔ ہبہ کیلئے وکیل مقرر کرنا مثلاً کوئی شخص کسی سے کہے کہ تو میرا یہ غلام فلاں کو ہبہ کر دے۔

۵۔ صدقہ دینے کیلئے وکیل کرنا مثلاً کسی سے کہے تو میرا یہ غلام فلاں کو صدقہ کر دے۔

۶۔ عاریۃً دینے کیلئے وکیل کرنا مثلاً یہ کہے کہ تو میری یہ کتاب فلاں شخص کو عاریۃً دے دے۔

۷۔ ودیعت رکھنے کیلئے وکیل کرنا مثلاً یہ کہے کہ تو میرا مال فلاں کے پاس ودیعت رکھ دے۔

۸۔ رہن رکھنے کیلئے وکیل کرنا مثلاً یہ کہے کہ تو میرا یہ گھوڑا فلاں کے پاس رہن رکھ دے۔

۹۔ قرض دینے کیلئے وکیل کرنا مثلاً یہ کہے کہ تو میرا یہ روپیہ فلاں کو قرض دے دے۔

ان تمام مسئلوں میں وکیل سفیر محض ہوگا۔ اور حقوق مؤکل کی طرف عود کریں گے۔

اول کے تین مسئلوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ تینوں عقد اسقاط کے قبیلہ سے ہیں۔ اس طور پر کہ عتق علی مال اور مکاتبت میں مولیٰ اپنی ملکیت کو ساقط کرتا ہے۔ اور صلح عن الانکار میں مدعیٰ علیہ خصومت کو دفع اور ساقط کرتا ہے۔ پس جب یہ تینوں عقود اسقاطات کے قبیلہ سے ہیں۔ تو ان کا حکم قسم ثانی کے عقود (نکاح وغیرہ) کے مانند ہوگا۔ یعنی قسم ثانی کی طرح ان میں بھی وکیل سفیر محض ہوگا۔ اور اس کے ساتھ حقوق متعلق نہ ہوں گے۔ بلکہ مؤکل کے ساتھ متعلق ہوں گے اور جب ان تینوں مسائل کا حکم قسم ثانی کے حکم کے مانند ہے تو ان مسائل ثلثہ کو قسم ثانی کی نظیر قرار دینا بالکل درست ہے۔

اور باقی چھ مسائل کی دلیل یہ ہے کہ ان عقود میں حکم محض قبضہ سے ثابت ہو جاتا ہے یعنی ہبہ کی صورت میں شیء موہوب پر موہوب لہٗ کے قبضہ کرنے سے ہبہ کا حکم یعنی موہوب لہٗ کا مالک ہونا اور تصرف کا حق حاصل ہو جانا ثابت ہو جاتا ہے۔ اور صدقہ کی صورت میں مال صدقہ پر متصدق علیہ (جس پر صدقہ کیا گیا) کے قبضہ کرنے سے صدقہ کا حکم یعنی متصدق علیہ کی ملکیت اور حق تصرف حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور اعارہ کی صورت میں جب مستعیر (عاریت پر لینے والا) شیٔ مستعار پر قبضہ کر لیتا ہے تو اعارہ کا حکم یعنی شیء مستعار سے نفع اٹھانے کا حق مستعیر کے لئے حاصل ہو جاتا ہے اور ودیعت کی صورت میں مودع (امین) جب مال ودیعت پر قبضہ کرتا ہے تو ودیعت کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ یعنی مودع پر ودیعت کے مال کی حفاظت کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بغیر تعدی کے مال ودیعت اگر ہلاک ہو گیا تو اس پر تاوان لازم نہ ہوگا۔

اور رہن کی صورت میں شیء مرہونہ پر مرتہن کے قبضہ کرنے سے رہن کا حکم مرتہن کیلئے ثابت ہو جاتا ہے۔ رہن کا حکم یہ ہے کہ مرتہن شیء مرہونہ کی حفاظت کرے اور اگر رہن سے قرضہ نہ وصول ہو سکے تو مرتہن بذریعہ قاضی شیء مرہونہ سے قرضہ وصول کرنے کا مجاز ہے۔ اور قرضہ دینے کی صورت میں مستقرض (قرضہ لینے والا) قبضہ کرتے ہی قرضہ کے مال میں تصرف کا مجاز ہے یہی قرضہ کا حکم ہے۔ بہر حال مذکورہ عقود میں حکم قبضہ کرتے ہی ثابت ہو جاتا ہے اور قبضہ ایسے محل پر واقع ہوا جو غیر وکیل یعنی مؤکل کا مملوک ہے تو اس عقد کا حکم

بھی ایسے ہی محل میں ثابت ہوگا جو غیر وکیل یعنی مؤکل کا مملوک ہے اور جب مذکورہ عقود کا حکم ایسے محل میں ثابت ہوا ہے جو غیر وکیل یعنی مؤکل کا مملوک ہے تو ان عقود میں وکیل اصیل نہ ہوگا۔ کیونکہ جس محل پر قبضہ واقع ہوا ہے اسکے اعتبار سے وکیل اجنبی ہے اور جب ان عقود میں وکیل اصیل نہیں ہے تو وہ سفیر اور مالک (مؤکل) کی طرف سے محض کلام نقل کرنے والا ہوگا۔ اور وکیل جب ان عقود میں محض سفیر اور معبر ہے تو حقوق عقد بھی وکیل کے ساتھ متعلق نہ ہوں گے۔ بلکہ مؤکل کے ساتھ متعلق ہوں گے۔ اس کے برخلاف وہ عقود جو کلام سے منعقد ہوتے ہیں اور قبضہ پر موقوف نہیں ہوتے۔ جیسے بیع وغیرہ تو وکیل ان میں اصیل ہے کیونکہ وکیل تکلم اور کلام کرنے میں اصیل ہے اور وکیل کا کلام وکیل کا مملوک ہے۔ پس جب وکیل کا کلام اس کا مملوک ہے اور وہ کلام کرنے میں اصیل ہے اور کلام کرنے میں اصیل ہونے کی وجہ سے ان عقود میں اصیل ہے تو ان عقود کے حقوق وکیل ہی کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ مؤکل کے ساتھ۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر ہبہ، صدقہ، عاریۃ، ودیعت، رہن، قرضہ مانگنے والے کی طرف سے وکیل ہو تو بھی وہ سفیر ہے۔ یعنی اس صورت میں بھی حقوق مؤکل کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ وکیل کے ساتھ۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ قرضہ مانگنے کیلئے وکیل کرنا باطل ہے یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو میرے لئے فلاں سے قرض لے آ اور قرض مانگنے میں تو میرا وکیل ہے تو یہ توکیل باطل ہے کیونکہ اس صورت میں مؤکل نے وکیل کو دوسرے کے مال میں تصرف کا امر کیا ہے۔ حالانکہ دوسرے کے مال میں تصرف کا حکم کرنا جائز نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرضہ لینے والا قرضہ کا بدل اپنے ذمہ لازم کرتا ہے۔ پس قرضہ مانگنے کیلئے وکیل بنانے کا مطلب یہ ہے کہ مؤکل وکیل سے کہتا ہے کہ تو بدل قرض مثلاً ایک سو روپیہ اپنے ذمہ لازم کر۔ اور اس کا عوض باطل یعنی مال قرض میرے لئے ہوگا۔ یعنی قرض تو میرے لئے ہوگا اور اس کا بدل تجھ پر لازم ہوگا۔ یہ ایسا ہو گیا جیسے کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ فلاں آدمی کی فلاں چیز فروخت کر دے اس شرط پر کہ اس کا ثمن میرے لئے ہوگا۔ حالانکہ یہ توکیل بالبیع باطل ہے۔ پس اسی پر قیاس کر کے توکیل بالاستقراض بھی باطل ہے اور جب قرضہ مانگنے کیلئے وکیل کرنا باطل ہے تو اگر وکیل نے قرضہ مانگ بھی لیا تو اس کا مالک مؤکل نہ ہوگا۔ بلکہ خود وکیل ہوگا اور اگر وکیل کے پاس سے مال قرض ہلاک ہو گیا تو وہ وکیل کا مال ہلاک ہوگا نہ کہ مؤکل کا مال اور اگر قرضہ کیلئے کسی کو ایلچی بنایا تو درست ہے۔ مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے کہ مجھ کو فلاں آدمی نے تیرے پاس قرضہ لینے کیلئے بھیجا ہے۔ تو یہ درست ہے چنانچہ مقرض (مرسل الیہ) نے اگر قرضہ دے دیا تو قرضہ مانگنے والے یعنی مرسل کیلئے ملک ثابت ہو جائے گی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر عقد شرکت یا عقد مضاربت کیلئے کسی کو وکیل کیا تو اس عقد کو مؤکل کی طرف منسوب کرنا ضروری ہوگا اور حقوق عقد مؤکل کی طرف عود کریں گے نہ کہ وکیل کی طرف، وکیل محض سفیر اور معبر ہوگا۔

## مؤکل مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے یا نہیں

لواذا طالب المؤكل المشترى بالثمن فله ان يمنعه اياه لانه اجنبى عن العقد وحقوقه لما ان الحقوق الى العاقد فان دفعه اليه جاز ولم يكن للوكيل ان يطالبه به ثانيا لان نفس الثمن المقبوض حقه وقد وصل اليه ولا فائدة فى الاخذ منه ثم الدفع اليه ولهٰذا لو كان للمشترى على المؤكل دين يقع المقاصة ولو كان له عليهما دين يقع المقاصة بدين المؤكل ايضا دون دين الوكيل وبدين الوكيل اذا كان وحده يقع المقاصة عند ابى حنيفة ومحمد لما انه يملك الابراء عنه عندهما ولٰكنه يضمنه للمؤكل فى الفصلين

ترجمہ ..... اور اگر مؤکل نے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا تو مشتری کیلئے مؤکل کو ثمن دینے سے منع کردینے کا اختیار ہے اسلئے کہ مؤکل عقد اور حقوق عقد سے اجنبی ہے کیونکہ حقوق عاقد کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ پھر اگر مشتری نے مؤکل کو ثمن دے دیا تو جائز ہے اور وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ دوبارہ مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے۔ اسلئے کہ نفس ثمن جس پر مؤکل نے قبضہ کیا ہے۔ مؤکل ہی کا حق ہے اور وہ مؤکل کو پہنچ گیا ہے اور مؤکل سے لے کر پھر مؤکل کو دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور اسی وجہ سے اگر مشتری کا مؤکل پر قرضہ ہو تو مقاصہ واقع ہو جائے گا اور اگر مشتری کا مؤکل اور وکیل دونوں پر قرضہ ہو تو مؤکل کے قرضہ سے مقاصہ واقع ہوگا نہ کہ وکیل کے قرضہ سے اور اگر تنہا وکیل پر قرضہ ہو تو طرفین کے نزدیک وکیل کے قرضہ سے مقاصہ واقع ہوگا۔ کیونکہ طرفین کے نزدیک وکیل مشتری کو ثمن سے بری کر دینے کا مالک ہے لیکن وکیل دونوں صورتوں میں مؤکل کیلئے ثمن کا ضامن ہوگا۔

تشریح ..... صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو وکیل بالبیع مقرر کیا۔ پھر وکیل نے کسی کو وہ سامان فروخت کر دیا جس کو بیچنے کا وکیل کیا گیا تھا۔ پس اگر مؤکل نے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا تو مشتری کو یہ اختیار ہے کہ وہ ثمن دینے سے انکار کر دے۔ حضرت امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مشتری انکار کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ کیونکہ ان حضرات کے نزدیک حقوق عقد مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں نہ کہ وکیل کی طرف اور جب ان کے نزدیک حقوق عقد مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں تو مؤکل ہی مشتری سے ثمن وصول کرنے کا مجاز ہے اور جب مؤکل ہی ثمن وصول کرنے کا مجاز ہے تو مؤکل کے مطالبہ ثمن کرنے پر مشتری کو انکار کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک حقوق عقد، عاقد یعنی وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اور مؤکل عقد اور حقوق عقد کے سلسلہ میں بالکل اجنبی ہے۔ اسلئے مؤکل مشتری سے ثمن کے مطالبہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ اور جب مؤکل ثمن کے مطالبہ کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ مگر اس کے باوجود وہ مطالبہ کرتا ہے تو مشتری کو حق ہے کہ وہ ثمن دینے سے انکار کر دے جیسے کوئی شخص وضو کرنے والے کو سلام نہ کرے لیکن اس کے باوجود اگر سلام کیا تو متوضی کو حق ہے کہ وہ جواب نہ دے۔ صاحب قدوری کہتے ہیں کہ اگر مؤکل کے مطالبہ کرنے پر مشتری نے مؤکل کو ثمن دے دیا تو یہ بھی جائز ہے اور اس صورت میں وکیل کیلئے مشتری سے دوبارہ ثمن کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ اگر کسی نے کسی کو عقد تصرف کا وکیل کیا تو مؤکل کا قبضہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ لیکن کیونکہ عقد صرف قبضہ سے جائز ہوتا ہے۔ پس عقد صرف میں قبضہ ایجاب وقبول کے مرتبہ میں ہے۔ لہٰذا اگر وکیل کیلئے قبول کا حق ثابت ہوا اور مؤکل قبول کرے تو یہ ناجائز ہے۔ اسی طرح اگر قبضہ کا حق وکیل کیلئے ثابت ہوا اور مؤکل قبضہ کرے تو یہ بھی ناجائز ہوگا اور عقد صرف کے علاوہ دوسری بیوع میں مؤکل کے قبضہ کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ثمن جس پر مؤکل نے قبضہ کیا ہے مؤکل ہی کا حق ہے اور وہ مؤکل کو پہنچ گیا۔ اور جب ایسا ہے تو اب مؤکل سے لے کر پھر مؤکل کو دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے یعنی یہ حکم دیا جائے کہ مشتری مؤکل سے لے کر وکیل کو دے پھر وکیل مؤکل کو دے اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے جو مقصود تھا وہ حاصل ہو گیا یعنی مؤکل کو اس کا حق پہنچ گیا ہے۔ چونکہ ثمن جس پر مؤکل نے قبضہ کیا ہے مؤکل ہی کا حق ہے۔ اسلئے اگر مشتری کا بقدر ثمن مؤکل پر قرضہ ہو تو مقاصہ واقع ہو جائے گا۔ مثلاً مشتری کے ذمہ ایک ہزار روپیہ ثمن ہے اور مشتری کا مؤکل پر ایک ہزار روپیہ قرض ہے تو یہ برابر سرابر ہو جائے گا۔ یعنی نہ مشتری کا مؤکل پر کچھ رہے گا اور نہ مؤکل کا مشتری پر کچھ رہے گا اور مؤکل کو وکیل سے کچھ ثمن لینے کا حق بھی حاصل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر مشتری کا مؤکل اور وکیل دونوں پر قرضہ ہو تو مؤکل کے قرضہ کے ساتھ مقاصہ واقع ہوگا نہ کہ وکیل کے قرضہ کے ساتھ۔ مثلاً مشتری کے ذمہ ایک ہزار روپیہ ثمن ہے اور مشتری کا ایک ہزار روپیہ مؤکل پر قرض ہے اور ایک ہزار روپیہ وکیل پر

قرض ہے تو ایک ہزار روپیہ ثمن اور وہ ایک ہزار روپیہ جو مؤکل پر قرض ہے ان کے درمیان مقاصہ واقع ہوگا۔ یعنی مؤکل اور مشتری دونوں برابر، سرابر ہو جائیں گے۔ نہ مؤکل کا مشتری پر کچھ رہے گا اور نہ مشتری کا مؤکل پر کچھ رہے گا اور مؤکل کو وکیل سے کچھ ثمن وغیرہ لینے کا حق بھی نہ ہوگا۔

اس کی دلیل ...... یہ ہے کہ مقاصہ نام ہے ابراء بالعوض کا یعنی بری کر دینے کا نام مقاصہ ہے اور اس کو ابراء بغیر العوض پر قیاس کیا جائے گا۔ پس اگر مؤکل اور وکیل دونوں نے ایک ساتھ مشتری کو ثمن سے بری کیا تو مشتری مؤکل کے بری کرنے سے بری ہوتا ہے نہ کہ وکیل کے بری کرنے سے۔ چنانچہ اس صورت میں مؤکل، وکیل سے ثمن وغیرہ کچھ رجوع کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔ بہر حال جب ابراء بغیر العوض میں مؤکل کا بری کرنا معتبر ہے نہ کہ وکیل کا تو ابراء بالعوض یعنی مقاصہ میں بھی مؤکل کے قرضہ کے عوض ابراء اور مقاصہ معتبر ہوگا نہ کہ وکیل کے قرضہ کے عوض۔

دوسری دلیل ...... یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگر وکیل کے قرضہ کے ساتھ مقاصہ قرار دیں تو اس صورت میں اس کی ضرورت پڑے گی کہ وکیل اپنے پاس سے مؤکل کو ثمن ادا کرے اور اگر مؤکل کے قرضہ کے ساتھ مقاصہ قرار دیں تو اس کی ضرورت پیش نہ آئے گی۔ پس مسافت کو کم کرنے کیلئے مؤکل کے قرضہ کے ساتھ مقاصہ قرار دیا گیا اور اگر مشتری کا قرضہ تنہا وکیل پر ہو تو اس صورت میں طرفین کے نزدیک وکیل کے قرضہ کے ساتھ مقاصہ واقع ہوگا۔ کیونکہ وکیل طرفین کے نزدیک مشتری کو ثمن سے بلاعوض بری کر دینے کا مالک ہے اور جب وکیل بلاعوض مشتری کو ثمن سے بری کر دینے کا مالک ہے تو مقاصہ یعنی ابراء بالعوض کا مالک بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ پس ابراء بالعوض کو ابراء بلاعوض پر قیاس کیا گیا ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ وکیل مشتری کو بلاعوض بری کرے یا بعوض بری کرے دونوں صورتوں میں وکیل اپنے مؤکل کیلئے مقدار ثمن کا ضامن ہوگا۔

رہی یہ بات کہ طرفین کے نزدیک وکیل بلاعوض مشتری کو ثمن سے بری کر دینے کا مالک کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وکیل کے حق میں ابراء نام ہے قبضہ کے حق کو ساقط کرنے کا اور قبضہ خالص وکیل کا حق ہے۔ چنانچہ مؤکل اگر وکیل کو قبضہ کرنے سے منع کرنا چاہے تو اس کو یہ اختیار نہ ہوگا اور اگر مؤکل خود قبضہ کرنا چاہے تو اس کو یہ حق بھی نہیں ہے۔ پس وکیل، مشتری کو قبضہ ثمن سے بری کرنے میں خالص اپنے حق کو ساقط کرنے والا ہے اور اپنا حق ساقط کرنے کا ہر شخص مجاز ہے۔ لہٰذا وکیل مشتری کو بری کرنے کا مجاز ہے اور جب وکیل بلاعوض مشتری کو بری کرنے کا مالک ہے تو بالعوض بری کرنے یعنی مقاصہ کرنے کا حق ساقط کونے کا

بدرجہ اولیٰ مالک و

مختار ہوگا۔ مگر چونکہ وکیل نے قبضہ کرنے کا حق ساقط کر دیا۔ اور اسکی وجہ سے مؤکل کیلئے ثمن وصول کرنے کا دروازہ بند ہوگیا۔ کیونکہ مؤکل کو مشتری کی طرف سے ثمن پر قبضہ کرنے کا کوئی حق نہیں ہوتا اسلئے وکیل، مؤکل کیلئے مقدار ثمن کا ضامن ہوگا۔ جیسے راہن اگر اپنے عبد مرہون کو آزاد کر دے تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ عبد مرہون راہن ہی کی ملک ہے۔ اگرچہ مرتہن کے قبضہ میں ہے لیکن چونکہ غلام کی مالیت سے مرتہن کیلئے اپنا قرضہ وصول کرنا ناممکن ہوگیا۔ اسلئے راہن، مرتہن کیلئے مقدار قرض کا ضامن ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ وکیل مشتری کو بلاعوض بری کر دینے کا مالک نہیں ہے کیونکہ مشتری کے ذمہ میں جو ثمن ہے وہ مؤکل کی ملک ہے پس وکیل کا مشتری کو بری کرنا غیر یعنی مؤکل کی ملک میں بلا اجازت تصرف کرنا ہے اور بلا اجازت کسی کی ملک میں

تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا وکیل کا مشتری کو بری کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ جیسے وکیل کا ثمن پر قبضہ کر کے پھر مشتری کو ہبہ کرنا جائز نہیں ہے۔ بہر حال جب وکیل کیلئے ابراء بلاعوض جائز نہیں ہے تو ابراء بالعوض یعنی مقاصہ بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے جائز نہ ہوگا۔

# باب الوکالۃ بالبیع والشراء —— فصل فی الشراء

ترجمہ ...... یہ باب خرید وفروخت کی وکالت کے بیان میں ہے پہلی فصل خریدنے کے بیان میں۔

تشریح ...... چونکہ وکالت کے ابواب میں سب سے زیادہ کثیر الوقوع اور سب سے زیادہ ضرورت کی چیز وکالت بالبیع والشراء ہے۔ اسلئے وکالت بالبیع والشراء کے احکام پہلے ذکر کئے گئے۔ اور شراء کے ذریعہ چونکہ ملک مبیع کا اثبات ہوتا ہے۔ اور بیع کے ذریعہ اس کا ازالہ ہوتا ہے اور ازالہ، اثبات کے بعد ہوتا ہے۔ اسلئے شراء سے متعلق احکام پہلے ذکر کئے گئے اور بیع کی وکالت کے احکام بعد میں ذکر کئے گئے ہیں۔ علامہ ابن الہمامؒ نے فصل فی الشراء کی اس وجہ تقدیم کو پسند نہیں فرمایا اور ناپسندیدگی کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ شراء جس طرح مبیع کے اندر اثبات ملک کی خبر دیتا ہے۔ اسی طرح ثمن سے ملک زائل کرنے کی خبر بھی دیتا ہے اور بیع جس طرح مبیع سے ملک زائل کرنے کی خبر دیتا ہے۔ اسی طرح ثمن میں اثبات ملک کی خبر بھی دیتا ہے۔ اسی وجہ سے علماء نے کہا ہے کہ شراء جالب للمبیع اور سالب للثمن ہے اور بیع جالب للثمن اور سالب للمبیع ہے یعنی شراء کے ذریعہ مبیع کو حاصل کیا جاتا ہے اور ثمن کو اپنی ملک سے نکالا جاتا ہے۔ بہر حال اثبات اور ازالہ پر دلالت کرنے میں شراء اور بیع دونوں برابر ہیں اور جب دونوں برابر ہیں تو وکالت بالشراء کو مقدم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

مناسب وجہ یہ ہے کہ شراء کے مسائل بھی کثیر الوقوع ہیں اور ان کی ضرورت بھی زیادہ پیش آتی ہے۔ کیونکہ اکثر لوگ دوسرے کو اپنے کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کو خریدنے کیلئے وکیل بناتے ہیں اور فروخت کرنے کیلئے اس درجہ میں وکیل نہیں بناتے۔ پس وکالت بالشراء کے احکام چونکہ کثیر الوقوع ہیں اور ان کی ضرورت بھی زیادہ پڑتی ہے، اسلئے وکالت بالشراء کے احکام کو وکالت بالبیع کے احکام پر مقدم کیا گیا۔

## وکیل بالشراء کو جنس اور صفت یا جنس اور انتہائی ثمن بتانا ضروری ہیں

ومن وكّل رجلا بشراء شيء فلابد من تسمية جنسه وصفته او جنسه ومبلغ ثمنه ليصير الفعل المؤكل به معلوما فيمكنه الايتمار الا ان يوكله وكالة عامة فيقول ابتع لي ما رأيت لانه فوّض الامر الى رأيه فاي شيء يشتريه يكون ممتثلا والاصل فيه ان الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة كجهالة الوصف استحسانا لان مبنى التوكيل على التوسعة لانه استعانة وفي اعتبار هٰذا الشرط بعض الحرج وهو مدفوع

ترجمہ ...... اور اگر کسی نے کسی آدمی کو کسی چیز کے خریدنے کا وکیل کیا تو اس شیء کی جنس اور صفت یا اس کی جنس اور اس کا انتہائی ثمن بیان کرنا ضروری ہے تاکہ جس کام کیلئے وکیل کیا گیا ہے وہ معلوم ہو سکے اور تعمیل حکم ممکن ہو سکے۔ مگر یہ کہ اس کو وکالت عامہ سے وکیل کرے اور کہے کہ میرے لئے وہ چیز خرید لے جس کو تو مناسب خیال کرے اسلئے کہ مؤکل نے معاملہ اس کی رائے کے سپرد کر دیا ہے۔ پس جس چیز کو وہ خریدے گا حکم کی تعمیل قرار پائے گا اور اس میں ضابطہ یہ ہے کہ وکالت میں استحساناً تھوڑی سی جہالت برداشت ہو جاتی ہے جیسے وصف کا

مجہول ہونا۔ اسلئے کہ توکیل کا مدار توسع پر ہے کیونکہ وکالت مدد کا طلب کرنا ہے اور اس شرط کا اعتبار کرنے میں کچھ حرج بھی ہے اور اس کو شرعاً دور کر دیا گیا ہے۔

تشریح...... صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو کسی غیر معین چیز کے خریدنے کا وکیل کیا تو مؤکل کیلئے ضروری ہے کہ وہ اس شیء کی جنس بیان کرے یعنی غلام یا باندی کا ذکر کرے اور اس کی صفت بیان کرے مثلاً یہ کہے کہ وہ ترکی ہو یا ہندی ہو وغیر ذالک، یا مؤکل اس کی جنس بیان کرے اور اس کے ثمن کی مقدار بیان کرے۔ مثلاً یہ کہے کہ پانچ سو روپیہ کا ایک غلام خرید کر لا۔ ہم نے غیر معین چیز کی قید اسلئے ذکر کی ہے کہ اگر کسی معین چیز کو خریدنے کا وکیل کیا ہو تو اس کی جنس اور صفت بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

یہ بھی خیال رہے کہ یہاں جنس سے مناطقہ والی جنس مراد نہیں ہے بلکہ فقہاء والی جنس مراد ہے۔ مناطقہ کے نزدیک جو چیز نوع ہوتی ہے فقہاء کے نزدیک اس کو جنس کہا جاتا ہے جیسے انسان مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اور فقہاء کے نزدیک جنس ہے۔ اسکی پوری تفصیل ''قوت الاخیار'' شرح اردو نور الانوار میں خاص الجنس، خاص النوع اور خاص العین کی بحث میں دیکھی جاسکتی ہے۔

بہر حال اگر ایک آدمی نے کسی کو کسی چیز کے خریدنے کا وکیل کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ وہ چیز معین ہوگی یا غیر معین ہوگی۔ اگر معین ہے تو اس میں جنس وغیرہ کسی چیز کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر غیر معین ہے تو اس کی جنس اور نوع کا بیان کرنا ضروری ہے۔ مثلاً مؤکل وکیل سے یہ کہے کہ ایک ہندی غلام خرید کر لا یا ایک ترکی غلام خرید کر لا یا اسکی جنس بیان کر دے اور اس کی تخمینی قیمت بیان کر دے۔ مثلاً یوں کہے کہ پانچ سو روپیہ کے لگ بھگ قیمت کا ایک غلام خرید لا۔

دلیل...... یہ ہے کہ وہ کام جس کیلئے کیا گیا ہے اس کی تعمیل اسی وقت ممکن ہے جبکہ وہ کام معلوم ہو اور وہ کام، جنس اور صفت بیان کرنے سے یا جنس اور اسکی قیمت بیان کرنے سے معلوم ہوگا۔ لہٰذا اس کی جنس اور صفت یا اس کی جنس اور قیمت بیان کرنا ضروری ہے لیکن اگر وکالت عامہ کے طور پر وکیل کیا ہے۔ مثلاً یوں کہا ہے جو چیز مناسب معلوم ہو میرے لئے خرید لاؤ تو اس صورت میں نہ جنس بیان کرنا ضروری ہوگا اور نہ صفت بیان کرنا ضروری ہوگا کیونکہ مؤکل نے معاملہ وکیل کی رائے کے سپرد کیا ہے لہٰذا وکیل جو چیز خریدے گا مؤکل کے حکم کی تعمیل کرنے والا ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ باب وکالت کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ وکالت میں استحساناً جہالت یسیرہ (تھوڑی سی جہالت) برداشت ہو جاتی ہے یعنی اگر کوئی خفیف سی بات معلوم نہ ہو تو وکالت صحیح رہتی ہے۔ مثلاً وصف مجہول ہو اور مؤکل نے کہا کہ ایک غلام خرید کر لے آؤ۔ تو استحساناً وصف مجہول ہونے کے باوجود وکالت درست رہے گی۔ اگر چہ قیاساً درست نہ ہوگی۔ اور رہی جہالت فاحشہ۔ مثلاً مؤکل نے کہا کہ ایک جانور خرید لاؤ۔ تو یہ وکالت میں بالکل برداشت نہیں ہوتی نہ قیاساً اور نہ استحساناً۔ جہالت یسیرہ کے برداشت ہونے میں وجہ قیاس یہ ہے کہ توکیل بالبیع والشراء کو نفس بیع اور شراء پر قیاس کیا جائے گا۔ کیونکہ وکیل بالبیع مؤکل کی طرف سے بائع کے مانند ہوتا ہے۔ اور وکیل بالشراء مؤکل کی طرف سے مشتری کے مانند ہوتا ہے۔ اور بیع اور شراء میں جہالت بالکل برداشت نہیں ہوتی۔ نہ جہالت فاحشہ اور نہ جہالت یسیرہ۔ پس اسی طرح وکالت بالشراء والبیع میں بھی مطلقاً جہالت برداشت نہ ہوگی۔

وجہ استحسان یہ ہے کہ توکیل کا مدار توسع پر ہے کیونکہ توکیل درحقیقت اپنے کام میں دوسرے سے مدد طلب کرنا ہے اور جہالت یسیرہ کا اعتبار کرنے میں ایک گونہ حرج ہے۔ حالانکہ شریعت اسلام نے حرج کو دور فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے لاحرج فی الدین پس حرج کو دور کرنے کیلئے۔ وکالت میں جہالت یسیرہ کو برداشت کرلیا جائے گا۔

## ایک لفظ کئی جنسوں کا احتمال رکھتا ہو وکالت بالشراء درست نہیں ہے

ثم ان كان اللفظ يجمع اجناسا او ما هو في معنى الأجناس لا يصح التوكيل وان بين الثمن لان بذالك الثمن يوجد من كل جنس فلا يدرى مراد الآمر لتفاحش الجهالة وان كان جنسا يجمع انواعا لا يصح الا ببيان الثمن او النوع لانه بتقدير الثمن يصير النوع معلوما وبذكر النوع تقل الجهالة فلا يمنع الامتثال مثاله اذا وكله بشراء عبد او جارية لا يصح لانه يشمل انواعا فان بين النوع او الثمن كالتركي او الحبشي او الهندي او السندي او المولد جاز وكذا اذا بين الثمن لما ذكرناه ولو بين النوع او الثمن ولم يبين صفة الجودة والردائة والسطة جاز لانه جهالة مستدركة ومراده من الصفة المذكورة في الكتاب النوع

---

ترجمہ...... پھر اگر ایسا لفظ ہو جو کئی جنسوں کو شامل ہے یا ایسی چیز کو شامل ہے جو جنسوں کے معنی میں ہے تو توکیل صحیح نہیں ہے۔ اگرچہ ثمن بیان کردیا ہو کیونکہ اس ثمن کے عوض ہر جنس میں سے پائی جائے گی۔ پس جہالت فاحش ہونے کی وجہ سے مؤکل کی مراد معلوم نہ ہوگی۔ اور اگر ایسی جنس ہے جو انواع کو جامع ہے تو یہ توکیل صحیح نہ ہوگی مگر ثمن یا نوع بیان کردینے سے۔ اسلئے کہ ثمن کا اندازہ کرنے سے نوع معلوم ہوجائے گی اور نوع ذکر کرنے سے جہالت کم ہوجائے گی۔ پس یہ جہالت تعمیل حکم کیلئے مانع نہ ہوگی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی کو غلام یا باندی خریدنے کیلئے وکیل کیا تو صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ بہت سی انواع کو شامل ہے۔ پس اگر نوع بیان کردی، جیسے ترکی، حبشی، ہندی، سندی، مولد تو جائز ہے اور ایسے ہی جب ثمن بیان کردیا ہو۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے اور اگر نوع یا ثمن بیان کیا۔ اور جید ہونا، ردی ہونا اور درمیانی ہونا۔ بیان نہیں کیا تو بھی جائز ہے۔ اسلئے کہ جہالت متدرک (یسیرہ) ہے۔ اور قدوری میں صفت مذکورہ سے مصنف کی مراد نوع ہے۔

تشریح...... پہلے بیان کیا گیا ہے کہ اگر مؤکل نے اس چیز کی جنس، نوع اور وصف بیان کردیئے جس کے خریدنے کا اس کو وکیل کیا ہے تو یہ وکالت درست ہے اور اگر ان میں سے کسی کو بیان نہیں کیا بلکہ ایسا لفظ ذکر کیا جو بہت سی جنسوں کو شامل ہے۔ مثلاً یہ کہا کہ تو دابہ (چوپایہ) یا کپڑا خرید لا یا ایسا لفظ ذکر کیا ہے، جو بہت سی جنسوں کو شامل تو نہیں ہے لیکن بہت سی جنسوں کے معنی میں ہے۔ مثلاً دار (مکان) خریدنے کا وکیل کیا یا رقیق (غلام، باندی) خریدنے کا وکیل کیا تو یہ وکالت درست نہ ہوگی۔ اگرچہ اس چیز کا ثمن بیان کردیا ہو۔

دلیل...... یہ ہے کہ مؤکل نے جو ثمن بیان کیا ہے اتنی مالیت کی چیز ہر جنس میں موجود ہے۔ مثلاً مؤکل نے کہا کہ ایک ہزار روپیہ کی مالیت کا چوپایا خرید لا تو چوپایا کا اطلاق زمین پر چلنے والے ہر جاندار پر ہوتا ہے اور ہر جنس میں ایک ہزار روپیہ کی مالیت کا جانور موجود ہے۔ چنانچہ ایک ہزار روپیہ کی مالیت کی گائے بھی ہوتی ہے، بکری بھی ہوتی ہے، گھوڑا بھی ہوتا ہے، اونٹ بھی ہوتا ہے، بھینس بھی ہوتی ہے۔ پس جب ثمن بیان کرنے سے جہالت دور نہیں ہوئی بلکہ علیٰ حالہ باقی ہے تو اس کثیر جہالت کی وجہ سے وکیل مؤکل کی مراد پر مطلع نہیں ہوسکے گا اور

جب وکیل مؤکل کی مراد پر مطلع نہیں ہو سکا تو وکیل تعمیل حکم پر بھی قادر نہ ہوگا اور جس صورت میں وکیل تعمیل حکم پر قادر نہ ہو چونکہ اس صورت میں وکالت درست نہیں ہوتی اسلئے مذکورہ صورت میں توکیل درست نہ ہوگی۔

اور اگر مؤکل نے ایسا لفظ ذکر کیا جو بہت سی انواع کو شامل ہوتا ہے مثلاً غلام خریدنے کا وکیل کیا یا باندی خریدنے کا وکیل کیا تو یہ وکالت بھی درست نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس کا تخمینی ثمن بیان کیا یا اس کی نوع بیان کر دی تو یہ توکیل درست ہو جائے گی۔ کیونکہ ثمن بیان کر دینے سے نوع معلوم ہو جاتی ہے اور نوع ذکر کرنے سے جہالت کم ہو جاتی ہے۔ پس جب نوع ذکر کرنے سے جہالت کم ہوگئی تو وکیل تعمیل حکم پر قادر ہوگا۔ اور جب وکیل تعمیل حکم پر قادر ہے تو اس صورت میں وکالت بھی درست ہوگی۔ صاحب ہدایہ نے اس کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو غلام خریدنے کیلئے یا باندی خریدنے کیلئے وکیل کیا تو یہ وکالت درست نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ غلام اور لفظ باندی بہت سی انواع کو شامل ہے۔ اسلئے کہ غلام اور باندی ترکی بھی ہوتے ہیں۔ حبشی بھی، ہندی بھی، سندی بھی، اور مولد بھی اور مولد وہ ہے جو مملکت اسلامیہ میں پیدا ہوا ہو۔ بعض نے کہا کہ مولد وہ عجمی شخص ہے جس نے عرب میں پرورش پائی ہو اور بعض نے کہا کہ مولد وہ ہے جس کا باپ ہندی اور ماں عربی ہو۔

بہر حال لفظ غلام اور لفظ باندی جب بہت سی انواع کو شامل ہے تو جہالت فاحشہ کی وجہ سے وکیل تعمیل حکم پر قادر نہ ہوگا۔ اور جب وکیل کیلئے مؤکل کے حکم کی تعمیل ناممکن ہوتی ہے۔ تو وکالت درست نہیں ہوتی۔ لہٰذا مذکورہ صورت میں بھی وکالت درست نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس کی نوع بیان کر دی۔ مثلاً یہ کہا کہ ترکی غلام خرید کر لا یا حبشی وغیرہ وغیرہ تو یہ توکیل جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر نوع تو بیان نہیں کی لیکن اس کا تخمینی ثمن بیان کر دیا تو بھی مذکورہ دلیل کی وجہ سے توکیل درست ہو جائے گی اور اگر مؤکل نے نوع بیان کر دی یا تخمینی ثمن بیان کر دیا لیکن اس کا جید ہونا یا ردی ہونا یا درمیانی ہونا بیان نہیں کیا تو بھی توکیل جائز ہے۔ کیونکہ جہالت کی یہ مقدار اتنی کم ہے جس کو وکالت برداشت کر لیتی ہے اور اتنی مقدار جہالت کی وکالت کے باب میں کوئی پرواہ نہیں کی جاتی۔ لہٰذا اس جہالت کے باوجود وکالت درست ہوگی۔

صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ متن میں صفت سے امام قدوریؒ کی مراد نوع ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ وکالت بالشراء کیلئے شیء کی جنس اور نوع کا بیان کرنا ضروری ہے اور یہ بات بیان کرنے کی ضرورت اسلئے پیش آئی۔ تا کہ صاحب قدوری کا کلام صاحب ہدایہ کے کردہ قاعدہ شرعیہ کے موافق ہو جائے اور تمام مشائخ کی تصریحات کے موافق ہو جائے کیونکہ مشائخ نے جنس اور نوع کا بیان کرنا ہی ضروری قرار دیا ہے۔

## وکیل بالشراء کو کہا کہ میرے لئے کپڑا یا چوپایہ یا مکان خریدو تو وکالت جہالت فاحشہ کی وجہ سے باطل ہے

**وفي الجامع الصغير من قال لآخر اشتر لي ثوبا او دابة او دارا فالوكالة باطلة للجهالة الفاحشة فان الدابة في حقيقة اللغة اسم لما يدب على وجه الارض وفي العرف يطلق على الخيل والحمار والبغل فقد جمع اجناسا وكذا الثوب لانه يتناول الملبوس من الاطلس الى الكساء ولهذا لا يصح تسميته مهرا وكذا الدار تشمل ما هو في معنى الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجيران والمرافق والمحال والبلدان فيتعذر الامتثال**

ترجمہ ...... اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو میرے لئے کپڑا یا چوپایہ یا مکان خرید کر تو جہالت فاحشہ کی وجہ سے وکالت باطل ہے کیونکہ دابہ حقیقت لغویہ کے اعتبار سے اس چیز کا نام ہے جو زمین پر چلتا ہے اور عرف میں گھوڑے، گدھے اور خچر پر بولا جاتا ہے۔ پس یہ لفظ کئی جنسوں کو جامع ہے اسی طرح کپڑا اسلئے کہ وہ اعلیٰ کپڑے سے لے کر ادنیٰ کپڑے تک ہر ایسی چیز کو شامل ہے جو پہنی جائے اس وجہ سے کپڑے کو مہر بنانا درست نہیں ہے اور اسی طرح دار ان چیزوں کو شامل ہے جو اجناس کے معنی میں ہیں۔ اسلئے کہ دار، مقاصد، پڑوسیوں، منافع محلوں اور شہروں کے اعتبار سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ لہٰذا تعمیل متعذر رہوگی۔

تشریح ...... صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مؤکل اگر ایسا لفظ ذکر کرے جو بہت سی جنسوں کو شامل ہو تو جامع صغیر میں اس کی صورت اس طرح مذکور ہے اگر کسی نے دوسرے آدمی سے کہا کہ تو میرے لئے کپڑا خرید کر لا یا چوپایہ خرید کر لا یا مکان خرید کر دے تو یہ وکالت باطل ہے۔ اگرچہ مؤکل تخمینی ثمن بھی بیان کر دے۔ اسکے باوجود اگر وکیل نے خرید کیا تو یہ خریدنا خود وکیل کیلئے ہوگا۔ مؤکل کیلئے نہ ہوگا۔

دلیل ...... یہ ہے کہ لفظ دابہ، ثوب، اور دار میں جہالت فاحشہ ہے اس طور پر کہ دابہ کے لغت کے اعتبار سے حقیقی معنی اس چیز کے ہیں جو زمین پر چلتی ہو اور عرف میں دابہ کا اطلاق گھوڑے، گدھے اور خچر پر ہوتا ہے۔ بہر صورت دابہ کے حقیقی معنی مراد ہوں یا عرفی معنی دونوں صورتوں میں لفظ دابہ مختلف جنسوں کو شامل ہے۔ اور کسی لفظ کا مختلف قسم کی جنسوں کو شامل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس لفظ میں فاحش اور کثیر جہالت ہے۔ اسی طرح لفظ ثوب (کپڑا) چونکہ اطلس (ریشمی کپڑے) یعنی اعلیٰ قسم کے کپڑے سے لے کر ادنیٰ قسم کے کپڑے تک ہر طرح کے پہنے جانے والے کپڑے کو شامل ہے۔ اسلئے ثوب کے لفظ میں بھی کثیر اور فاحش جہالت ہوگی اسی جہالت فاحشہ کی وجہ سے (ثوب) کپڑے کو مہر قرار دینا درست نہیں ہے۔ یعنی کپڑے کے لفظ سے اگر مہر بیان کیا تو یہ معتبر نہ ہوگا۔ بلکہ مہر مثل لازم ہو گا۔ بہر حال کپڑے کا لفظ بھی چونکہ مختلف اجناس کو شامل ہے۔ اسلئے کپڑے کے لفظ میں بھی جہالت فاحشہ ہے۔

اسی طرح لفظ دار (مکان) اگرچہ حقیقتاً مختلف اجناس کو شامل نہیں ہوتا لیکن ایسے مکانوں کو شامل ہوتا ہے جو مختلف اجناس کے معنی میں ہیں کیونکہ مکانوں میں مالیت کے اعتبار سے بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ مکانوں کی اغراض مختلف ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک مکان کاروباری دفتر کیلئے موزوں ہے مگر رہائش کیلئے مناسب نہیں ہے اور اس کا برعکس اور پڑوسیوں کے اعتبار سے بھی مکان مالیت میں متفاوت ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک مکان ایسا ہے جس کے پڑوس میں شریف لوگ، بھلے لوگ آباد ہیں اور ایک مکان ایسا ہے جس کے پڑوس میں انتہائی ناہنجار اور گھٹیا قسم کے لوگ آباد ہیں۔ ان دونوں مکانوں کی قیمتیں متفاوت ہوں گی۔ منافع کے اعتبار سے بھی مکان مالیت میں متفاوت ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک مکان ایسا ہے جس میں دھوپ بھی آتی ہے اور ہوا بھی مسجد سے بھی قریب ہے اور شاہراہ سے بھی۔ اور ایک مکان ایسا ہے جس میں یہ سہولتیں میسر نہیں ہیں۔ تو ان دونوں مکانوں کی بھی قیمتیں متفاوت ہوں گی۔ محلوں کے اعتبار سے بھی مالیت میں تفاوت ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک مکان ایسے محلّہ میں واقع ہے جہاں گندگی اور تعفن رہتا ہے اور ایک مکان ایسے محلّہ میں واقع ہے جہاں صفائی، ستھرائی کا معقول نظم ہے اور شہری سہولتیں بھی فراہم ہیں۔ تو ان دونوں مکانات میں بھی مالیت کے اعتبار سے تفاوت ہوگا۔ اور شہروں کے اعتبار سے بھی مکانات کی مالیت میں تفاوت ہوتا ہے۔ چنانچہ جو مکان دہلی جیسے شہر میں ہے اسکی مالیت اسی درجہ کے اس مکان سے بہت زیادہ ہوگی۔ جو دیوبند جیسے شہر میں ہے۔ بہر حال جب ان وجوہ سے مکانات مالیت کے اعتبار سے متفاوت ہیں تو لفظ دار چونکہ ہر طرح کے مکان کو شامل ہے اسلئے لفظ دار اگرچہ حقیقتاً مختلف اجناس کے مکانوں کو شامل نہیں ہے لیکن یہ مکانات مالیت کے تفاوت کی وجہ

سے مختلف اجناس کے معنیٰ میں ضرور ہیں۔ اور اسی وجہ سے لفظ دار میں جہالت فاحشہ ہے اور جب دابہ، ثوب، اور دار کے الفاظ سے خرید کرنے کا امر کرنے میں جہالت فاحشہ ہے تو اس جہالت فاحشہ کی وجہ سے وکیل کے واسطے تعمیل حکم کرنا بھی متعذر اور ناممکن ہوگا اور جب وکیل کیلئے تعمیل حکم متعذر رہے تو یہ وکالت باطل ہو جائے گی اور رہا ثمن کا بیان کرنا تو اس سے بھی جہالت دور نہ ہوگی کیونکہ اس ثمن کی مالیت کی چیز ہر جنس میں موجود ہے اور جب ہر جنس میں اتنی مالیت کی چیز موجود ہے تو ثمن کے بیان کرنے سے وکیل، مؤکل کی مراد کو نہ سمجھ سکے گا اور جب وکیل، مؤکل کی مراد سے واقف نہ ہو سکے گا تو وہ تعمیل حکم پر بھی قادر نہ ہوگا اور جب وکیل تعمیل حکم پر قادر نہیں ہوا تو مؤکل کے ثمن بیان کرنے کے باوجود وکالت باطل ہو جائے گی۔

## مؤکل نے گھر کا ثمن اور کپڑے اور دار کی نوع بیان کردی تو وکالت جائز ہے

قال وان سمی ثمن الدار ووصف جنس الدار والثوب جاز معناه نوعه وکذا اذا سمی نوع الدابة بان قال حمار او نحوه

ترجمہ...... اور اگر مؤکل نے دار کا ثمن بیان کر دیا اور دار اور کپڑے کی نوع بیان کر دی تو جائز ہے اور جنس سے مراد نوع ہے اور اگر اسی طرح دابہ کی نوع بیان کر دی بایں طور کہ کہا کہ وہ گدھا یا اس کے مانند ہے۔

تشریح...... امام محمدؒ نے جامع صغیرؒ میں فرمایا کہ دار (مکان) خریدنے کیلئے اگر مؤکل نے دار کا تخمینی ثمن بھی بیان کر دیا اور اس کی نوع بھی بیان کر دی۔ مثلاً یہ کہا کہ فلاں محلّہ میں تقریباً دس ہزار روپیہ کی مالیت کا میرے لیئے ایک مکان خرید لے تو یہ وکالت جائز ہے۔ اور ایسے ہی اگر کپڑا خریدنے کیلئے وکیل کیا اور کپڑے کی نوع بیان کر دی تو یہ توکیل بھی جائز ہے۔ اسی طرح اگر دابہ (چوپایہ) خریدنے کیلئے وکیل کیا اور اس کی نوع بیان کر دی۔ مثلاً یہ کہا کہ میرے لئے ایک گھوڑا یا ایک گدھا خرید لے تو یہ توکیل جائز ہے۔

دلیل...... اس کی دلیل یہ ہے کہ دار اور ثوب اور دابہ کی نوع بیان کرنے سے اس کی جہالت ایک گونہ مرتفع ہو جاتی ہے۔ اور خفیف سی جہالت باقی رہ جاتی ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ خفیف سی جہالت جواز وکالت کیلئے مانع نہیں ہوتی۔ لہٰذا مذکورہ صورتوں میں بیان نوع کے بعد وکالت درست ہو جائیگی۔

متن میں جنس سے نوع مراد ہے خادم نے ترجمہ وتشریح میں اسی کی رعایت کی ہے۔ علامہ ابن الہمام نے نہایہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جامع صغیر کی روایت، مبسوط کی روایت کے مخالف ہے۔ اسلئے کہ مبسوط کی روایت کے مطابق جواز وکالت کیلئے دار کا تخمینی ثمن بیان کرنے کے بعد اس کی نوع کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ ثمن کا بیان کر دینا کافی ہے۔ اور جامع صغیر کی روایت کے مطابق دار کا ثمن بیان کرنا کافی نہیں ہے بلکہ اس کی نوع کا بیان کرنا بھی ضروری ہے۔

## کسی شخص نے دوسرے کو دراہم دیئے اور کہا ان کے عوض میرے لئے طعام خرید تو استحساناً گندم اور اس کے آٹے پر اطلاق ہوگا

قال ومن دفع الی آخر دراهم وقال اشتر لی بها طعاما فهو علی الحنطة ودقيقها استحسانا والقياس ان يكون علی كل مطعوم اعتبارا للحقيقة كما فی اليمين علی الاكل اذ الطعام اسم لما يطعم وجه الاستحسان ان

العرف املک وهو على ما ذكرناه اذا ذُكر مقرونا بالبيع والشراء ولا عرف في الاكل فبقي على الوضع وقيل ان كثرت الدراهم فعلى الحنطة وان قلت فعلى الخبز وان كان فيما بين ذالك فعلى الدقيق

ترجمہ...... اگر کسی شخص نے دوسرے کو درہم دیئے اور کہا کہ میرے لئے ان کے عوض طعام خرید کر تو یہ استحساناً گندم اور اس کے آٹے پر واقع ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے ہر مطعوم پر واقع ہوگا۔ جیسے کھانے کی قسم میں ہوتا ہے اسلئے کہ طعام اس چیز کا نام ہے جو کھائی جاتی ہو اور وجہ استحسان یہ ہے کہ عرف زیادہ قوی اور راجح ہے اور عرف وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ جبکہ خرید وفروخت کے ساتھ ملا کر ذکر کیا جائے اور کھانے میں کوئی عرف نہیں ہے۔ لہٰذا وہ اصل وضع پر باقی رہے گا اور کہا گیا کہ اگر دراہم کثیر ہوں تو وکالت گندم پر واقع ہوگی اور اگر کم ہوں تو روٹی پر واقعٗ ہوگی۔ اور درمیانی ہوں تو آٹے پر واقع ہوگی۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے آدمی کو دراہم دیئے دراہم خواہ کثیر ہوں خواہ قلیل ہوں اور یہ کہا کہ ان کے عوض میرے لئے طعام خرید لا۔ تو یہ وکالت استحساناً گندم اور اس کے آٹے پر واقع ہوگی۔ یعنی وکیل صرف گندم یا آٹا خرید کر لانے کا مجاز ہوگا۔ ان کا علاوہ دوسرا غلہ خریدنے کا مجاز نہ ہوگا۔ اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وکالت ہر اس چیز پر واقع ہوگی جس کو غذاء کے طور پر کھایا جاتا ہے۔

وجہ قیاس...... یہ ہے کہ طعام کا لفظ ہر اس چیز پر بولا جاتا ہے۔ جس کو کھایا جاتا ہو پس طعام کی حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے ہر مطعوم پر وکالت واقع ہوگی۔ جیسے اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں طعام نہیں کھاؤں گا تو یہ شخص ہر طعام کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ خواہ گندم یا اس کا آٹا ہو یا اس کے علاوہ پھل وغیرہ کوئی دوسری چیز ہو۔ پس جس طرح یمین میں طعام کا لفظ ہر معلوم پر واقع ہے۔ اسی طرح وکالت میں بھی طعام کا لفظ ہر مطعوم پر واقع ہوگا۔

وجہ استحسان یہ ہے کہ طعام کا لفظ یمین علی الاکل پر قیاس کرتے ہوئے اگرچہ ہر مطعوم پر بولا جاتا ہے۔ لیکن عرف میں لفظ طعام جب بیع اور شراء کے ساتھ ملا کر بولا جائے۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ طعام فروخت کر دیا یا طعام خرید لیا تو اس وقت طعام سے گندم اور اس کا آٹا ہی مراد ہوتا ہے۔ پس قیاس کے اعتبار سے طعام کا اطلاق ہر مطعوم پر ہوتا ہے اور عرف کے اعتبار سے صرف گندم اور اس کے آٹے پر ہوتا ہے۔ اور عرف چونکہ قیاس کی بہ نسبت اقویٰ اور راجح ہوتا ہے۔ اسلئے عرف پر عمل کرتے ہوئے وکالت بالطعام گندم اور اس کے آٹے پر واقع ہوگی۔ اور کھانے کے سلسلہ میں چونکہ کوئی عرف نہیں ہے بلکہ ہر کھانے کے لائق چیز کو کھایا جاتا ہے۔ اسلئے طعام نہ کھانے کی قسم کی صورت میں اپنی اصل اور حقیقت پر باقی رہے گا اور ہر مطعوم کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ علامہ ابن الہمام نے تحریر کیا ہے کہ طعام کی بیع اور شراء کے موقع پر عرف میں طعام سے گندم اور اس کا آٹا مراد ہونا یہ عرف صرف اہل کوفہ کا ہے۔ کیونکہ اہل کوفہ کے یہاں گندم اور اس کے آٹے کے بازار کا نام سوق طعام تھا۔ ورنہ ان کے علاوہ کے عرف میں ہر مطعوم پر طعام کا لفظ بولا جاتا ہے اور شراء بالطعام کی وکالت ہر طرح کے طعام پر واقع ہوگی۔

ہمارے عرف میں بھی طعام ہر ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو بالفعل بطور غذاء کھانے کے لائق ہو۔ اسی پر فتویٰ ہے۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ بعض حضرات مثلاً فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ مؤکل نے اگر شراء بالطعام کا وکیل کیا اور دراہم زیادہ مقدار میں

ذکر کئے تو یہ وکالت گندم پر واقع ہوگی اور اگر دراہم کم مقدار میں ذکر کئے تو وکالت روٹیوں پر واقع ہوگی اور اگر درمیانی مقدار دراہم ذکر کئے تو وکالت آٹے پر واقع ہوگی۔ یہ واضح رہے کہ دراہم کی کثرت، قلت اور اوسط کا فیصلہ بھی عرف کے ذریعہ ہوگا۔ اور عرف ہر جگہ اور ہر زمانہ کا مختلف ہوتا ہے۔

## وکیل نے چیز خرید کر قبضہ کیا پھر عیب پر مطلع ہوا تو عیب کی وجہ سے رد کر سکتا ہے

**قال و اذا اشترى الوكيل وقبض ثم اطلع على عيب فله ان يرده بالعيب مادام المبيع فى يده لانه من حقوق العقد وهى كلها اليه فان سلمه الى المؤكل لم يرده الا باذنه لانه انتهى حكم الوكالة ولان فيه ابطال يده الحقيقية فلا يتمكن منه الا باذنه ولهذا كان خصما لمن يدعى فى المشترى دعوىً كالشفيع وغيره قبل التسليم الى المؤكل لا بعده**

---

ترجمہ..... اور اگر وکیل نے خرید کر قبضہ کرلیا پھر عیب پر مطلع ہوا تو اس کے لئے عیب کی وجہ سے اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے بشرطیکہ مبیع اس کے قبضہ میں ہو۔ اسلئے کہ عیب کی وجہ سے مبیع کو واپس کرنا حقوق عقد میں سے ہے۔ اور تمام حقوق عقد وکیل کی طرف عود کرتے ہیں۔ پس اگر وکیل نے مبیع مؤکل کے سپرد کردی ہو تو وکیل عیب کی وجہ سے اس کو واپس نہیں کرسکتا ہے مگر مؤکل کی اجازت سے اسلئے کہ وکالت کا حکم پورا ہو چکا ہے اور اسلئے کہ واپس کرنے میں مؤکل کا حقیقی قبضہ باطل ہو جاتا ہے۔ پس وکیل بغیر مؤکل کی اجازت کے اس پر قادر نہیں ہوگا۔ اسی وجہ سے وکیل مؤکل کی طرف سپرد کرنے سے پہلے اس شخص کا مدعیٰ علیہ ہوگا جو خرید کردہ چیز میں دعویٰ کرتا ہے جیسے شفیع وغیرہ۔ نہ کہ سپرد کرنے کے بعد۔

تشریح..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل بالشراء نے مؤکل کے حکم کے مطابق کوئی چیز خرید کر اس پر قبضہ کرلیا۔ پھر مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

مبیع وکیل کے قبضہ میں ہوگی یا وکیل، مؤکل کے حوالہ کر چکا ہوگا۔ اگر مبیع وکیل کے قبضہ میں ہے تو وکیل خیار عیب کے تحت بغیر مؤکل کی اجازت کے اس مبیع کو بائع کی طرف واپس کرسکتا ہے۔ کیونکہ عیب کی وجہ سے مبیع کو واپس کرنا حقوق عقد میں سے ہے اور جملہ حقوق عقد وکیل کی طرف لوٹتے ہیں۔ لہٰذا وکیل عیب کی وجہ سے مبیع بائع کی طرف واپس کرنے کا مجاز ہوگا۔ اور اگر وکیل مبیع مؤکل کے سپرد کر چکا تو وکیل کو بغیر مؤکل کی اجازت کے مبیع بائع کی طرف واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ مبیع، مؤکل کے سپرد کرنے سے وکالت کا حکم پورا ہو چکا ہے اور جب وکالت کا حکم پورا ہو چکا ہے تو وکالت ختم ہوگئی اور وکیل ایک اجنبی شخص ہوگیا اور جب وکیل اجنبی ہوگیا تو اس کو مؤکل کی اجازت کے بغیر مبیع واپس کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا۔

دوسری دلیل..... یہ ہے کہ مبیع جب مؤکل کے سپرد کردی گئی تو اس پر مؤکل کا حقیقی قبضہ ثابت ہوگیا اب اگر وکیل اس کو بائع کی طرف واپس کرتا ہے تو اس سے مؤکل کے حقیقی قبضہ کا باطل کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ بغیر قابض کی اجازت کے کوئی شخص اس کے قبضہ کو باطل کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ اس صورت میں وکیل بغیر مؤکل کی اجازت کے مبیع، بائع کی طرف واپس کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ چونکہ وکیل مؤکل کی طرف مبیع سپرد کرنے سے پہلے بائع کی طرف مبیع واپس کرسکتا ہے اور سپرد کرنے کے بعد واپس نہیں کرسکتا ہے

اسلئے اگرخرید کردہ چیز میں کسی نے حق شفعہ یا استحقاق کا دعویٰ کیا تو وکیل اس دعویٰ میں اس وقت مدعیٰ علیہ ہوگا جبکہ وکیل نے مبیع مؤکل کی طرف سپرد نہ کی ہواور اگر وکیل مبیع مؤکل کے حوالہ کر چکا ہے تو وکیل مدعیٰ علیہ نہ ہوگا بلکہ مؤکل مدعیٰ علیہ ہوگا۔

## عقد صرف اور سلم میں وکالت جائز ہے

**قال ویجوز التوکیل بعقد الصرف والسلم لانه عقد یملکه بنفسه فیملک التوکیل به دفعا للحاجة علی مامر ومراده التوکیل بالاسلام دون قبول السلم لان ذالک لا یجوز فان الوکیل یبیع طعاما فی ذمته علی ان یکون الثمن لغیره ولهذا لا یجوز**

---

ترجمہ...... اور عقد صرف اور سلم کیلئے وکیل کرنا جائز ہے۔ اسلئے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کو مؤکل خود کر سکتا ہے۔ پس حاجت دور کرنے کیلئے اس کے واسطے وکیل کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔ جیسا کہ گذر چکا اور مصنف کی مراد عقد سلم کرنے کیلئے وکیل کرنا ہے نہ کہ عقد سلم قبول کرنے کیلئے کیونکہ یہ توکیل جائز نہیں ہے اسلئے کہ وکیل ایسا غلہ بیچے گا جو اس کے ذمہ میں ہو اس شرط پر کہ ثمن اسکے غیر کیلئے ہو اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

تشریح...... صاحب قدوری نے فرمایا کہ عقد صرف اور عقد سلم کیلئے وکیل کرنا جائز ہے یعنی اگر کسی شخص نے عقد صرف یا عقد سلم منعقد کرنے کا کسی کو وکیل کیا تو جائز ہے۔

دلیل...... یہ ہے کہ مؤکل عقد صرف اور عقد سلم بذات خود منعقد کرنے کا مالک ہے اور اول باب وکالت میں گذر چکا ہے کہ انسان جس عقد کو خود منعقد کر سکتا ہے ضرورت دور کرنے کیلئے اسکے واسطے دوسرے کو وکیل بھی کر سکتا ہے۔ پس جب مؤکل عقد صرف اور عقد سلم بذات خود منعقد کر سکتا ہے تو اس کیلئے وکیل کرنے کا مالک بھی ہوگا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ ایک تو عقد سلم کو منعقد کرنا ہے اور ایک عقد سلم کو قبول کرنا ہے۔ عقد سلم کو منعقد کرنا تو رب السلم کی طرف سے ہوتا ہے اور قبول کرنا مسلم الیہ کی طرف سے ہوتا ہے۔ پس متن میں مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ عقد سلم منعقد کرنے کیلئے رب السلم وکیل کر سکتا ہے لیکن عقد سلم قبول کرنے کیلئے مسلم الیہ کی طرف سے وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔

عدم جواز کی دلیل...... یہ ہے کہ مسلم الیہ کا وکیل ایسا اناج فروخت کرے گا جو اس کے ذمہ میں ادھار ہوگا۔ کیونکہ مسلم فیہ، مسلم الیہ کے ذمہ میں ادھار ہوتی ہے لیکن جب مسلم الیہ نے وکیل مقرر کر لیا اور وکیل ہی نے عقد سلم کو قبول کیا ہے تو مسلم فیہ وکیل کے ذمہ میں ادھار ہوگی۔ اس شرط پر کہ ثمن دوسرے کیلئے یعنی مؤکل کیلئے ہو۔ حالانکہ یہ ناجائز ہے کیونکہ اگر کوئی شخص اپنی مملوکہ چیز کو اس شرط پر فروخت کرے کہ ثمن دوسرے کیلئے ہو تو یہ ناجائز ہے۔ پس اسی طرح اگر دین یعنی مسلم فیہ وکیل اپنے ذمہ میں واجب کرے اور ثمن مؤکل کیلئے ہو تو یہ بھی ناجائز ہوگا۔

اعتراض...... لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اول باب میں بیان کردہ قاعدہ کے مطابق مسلم الیہ کی طرف سے عقد سلم قبول کرنے کیلئے وکیل کرنا بھی ناجائز ہونا چاہئے تھا۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ انسان جس کام کو خود کر سکتا ہے اس کے واسطے وکیل بھی کر سکتا ہے۔ پس جب مسلم الیہ عقد سلم خود قبول کر سکتا ہے تو اس کو قبول کرنے کیلئے وکیل کرنا بھی جائز ہونا چاہئے تھا۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ مسلم الیہ بھی عقد سلم قبول کرنے کا مجاز نہ ہو کیونکہ عقد سلم میں مسلم فیہ (مبیع) معدوم ہونے کی وجہ سے عقد سلم ناجائز ہونا چاہئے تھا۔ لیکن رسول اللہ ﷺ کی حدیث ان النبی ﷺ نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم کی وجہ سے مفلسوں کی حاجت دور کرنے کیلئے۔ خلاف قیاس عقد سلم مشروع کیا گیا ہے اور جو چیز خلاف قیاس نص سے ثابت ہوتی ہے وہ مورد نص پر منحصر رہتی ہے۔ اس پر دوسرے کو قیاس کرنا درست نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا عقد سلم کو خلاف قیاس مسلم الیہ تو قبول کرنے کا مجاز ہے لیکن اس کیلئے وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔

## وکیل قبضہ سے پہلے اپنے ساتھی سے جدا ہو گیا تو عقد باطل ہے

**فان فارق الوكيل صاحبه قبل القبض بطل العقد لوجود الافتراق من غير قبض ولا يعتبر مفارقة المؤكل لانه ليس بعاقد والمستحق بالعقد قبض العاقد وهو الوكيل فيصح قبضه وان كان لا يتعلق به الحقوق كالصبي والعبد المحجور عليه بخلاف الرسولين لان الرسالة في العقد لا في القبض وينتقل كلامه الى المرسل فصار قبض الرسول قبض غير العاقد فلم يصح**

---

ترجمہ...... پس اگر وکیل قبضہ کرنے سے پہلے اپنے ساتھی سے جدا ہو گیا تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ بغیر قبضہ کے جدا ہونا پایا گیا اور مؤکل کا جدا ہونا معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ مؤکل عقد کرنے والا نہیں ہے اور عقد کی وجہ سے قبضہ کا مستحق عاقد ہوتا ہے اور وہ وکیل ہے پس وکیل ہی کا قبضہ صحیح ہوگا۔ اگر چہ اس کے ساتھ حقوق متعلق نہ ہوتے ہوں جیسے بچہ اور غیر ماذون، غلام، برخلاف ایلچیوں کے اسلئے کہ ایلچی کرنا عقد کرنے کیلئے ہے نہ کہ قبضہ کرنے کیلئے اور ایلچی کا کلام بھیجنے والے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ پس چونکہ ایلچی کا قبضہ کرنا غیر عاقد کا قبضہ کرنا ہوا۔ اسلئے یہ قبضہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عقد صرف یا عقد سلم کرنے والا وکیل اور اس کا وہ ساتھی جس نے اس کے ساتھ عقد صرف یا عقد سلم کیا ہے قبضہ کرنے سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد صرف کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مجلس عقد میں دونوں عوضوں پر قبضہ متحقق ہو جائے اور عقد سلم درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ مجلس عقد میں رأس المال پر مسلم الیہ کا قبضہ متحقق ہو جائے۔ پس جب وکیل اور دوسرا عاقد قبضہ کیئے بغیر مجلس سے جدا ہو گئے تو عقد صرف اور عقد سلم کے صحیح ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط صحت نہیں پائی گئی تو عقد صرف اور عقد سلم باطل ہو جائے گا۔

صاحب قدوری کہتے ہیں کہ قبضہ کرنے سے پہلے مجلس عقد سے مؤکل کے جدا ہونے کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسلئے کہ مؤکل عاقد نہیں ہوتا اور عقد کی وجہ سے قبضہ کا مستحق عاقد ہوتا ہے اور عاقد وکیل ہے۔ لہٰذا بدل صرف پر وکیل کا قبضہ صحیح ہوگا۔ نہ کہ مؤکل کا وکیل خواہ ان لوگوں میں سے ہو جن کے ساتھ حقوق عقد متعلق ہوتے ہیں۔ جیسے بالغ، عبد ماذون لہ فی التجارہ۔ خواہ ان لوگوں میں سے ہو جن کے ساتھ حقوق عقد متعلق نہیں ہوتے جیسے نابالغ اور عبد غیر ماذون لہ اور قبضہ کا مستحق عاقد اسلئے ہوتا ہے کہ عقد صرف میں قبضہ عقد کا اور عبد غیر ماذون لہ تتمہ اور تکملہ ہوتا ہے۔ لہٰذا جس سے عقد صرف صادر ہوگا اسی کی طرف سے قبضہ بھی صحیح ہوگا اور مذکورہ صورت میں چونکہ عقد صرف وکیل سے صادر ہوا ہے۔ اسلئے قبضہ بھی وکیل کا صحیح ہوگا اور جب قبضہ وکیل کا صحیح ہے تو مجلس عقد سے اسی کا جدا ہونا معتبر ہوگا۔ مؤکل کا جدا ہونا

معتبر نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے عقد صرف یا عقد سلم منعقد کرنے کیلئے کسی کو ایلچی بنادیا تو بدل صرف پر ایلچی کا قبضہ کرنا صحیح نہ ہو گا۔ چنانچہ ایلچی کے قبضہ کرنے سے عقد صرف درست نہ ہوگا۔

دلیل...... یہ ہے کہ ایلچی صرف عقد منعقد کرنے کے واسطے مقرر کیا گیا ہے نہ کہ قبضہ کرنے کے واسطے۔ اور جب یہ بات ہے تو ایلچی کا کلام، مرسل (بھیجنے والے) کی طرف منتقل ہو جائے گا اور جب ایلچی کا کلام مرسل کی طرف منتقل ہو گیا تو عاقد مرسل ہوگا نہ کہ ایلچی اور جب عاقد مرسل ہوا نہ کہ ایلچی تو عاقد یعنی مرسل کا قبضہ صحیح ہوگا۔ اور ایلچی جو غیر عاقد ہے اس کا قبضہ صحیح نہ ہوگا۔

## وکیل بالشراء نے اپنے مال سے ثمن ادا کیا اور مبیع پر قبضہ کرلیا تو مؤکل پر رجوع کرے گا

قال و اذا دفع الوكيل بالشراء الثمن من ماله وقبض المبيع فله ان يرجع به على المؤكل لانه انعقدت بينهما مبادلة حكمية ولهذا اذا اختلفا في الثمن يتحالفان ويرد المؤكل بالعيب على الوكيل وقد سُلّم المشترى للمؤكل من جهة الوكيل فيرجع عليه ولان الحقوق لما كانت اليه وقد علمه المؤكل فيكون راضيا بدفعه من ماله

---

ترجمہ...... اور اگر وکیل بالشراء نے اپنے مال سے ثمن دے دیا اور مبیع پر قبضہ کرلیا تو وکیل کیلئے جائز ہے کہ وہ مؤکل سے ثمن واپس لے۔ اسلئے کہ وکیل اور مؤکل کے درمیان حکماً مبادلہ منعقد ہو گیا۔ اسی وجہ سے اگر وکیل اور مؤکل نے ثمن میں اختلاف کیا تو دونوں قسم کھائیں گے اور مؤکل مبیع عیب کی وجہ سے وکیل کو واپس کرے گا اور وکیل کی طرف سے مؤکل کیلئے مبیع سپرد ہو چکی ہے۔ لہٰذا وکیل، مؤکل سے اپنا ثمن واپس لے گا۔ اور اس لئے کہ حقوق جب وکیل کی طرف راجع ہیں اور مؤکل اس کو جانتا بھی ہے تو مؤکل ثمن وکیل کے مال سے دینے پر راضی ہوگا۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل بالشراء نے اپنے مال میں سے ثمن ادا کر کے مبیع پر قبضہ کرلیا تو یہ ثمن کا ادا کرنا وکیل کی طرف سے تبرع نہ ہوگا۔ بلکہ وکیل مذکورہ ثمن مؤکل سے واپس لے سکتا ہے۔ اسی کے قائل امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ہیں۔

دلیل...... یہ ہے کہ یہ وکیل اور مؤکل کے درمیان حکماً مبادلہ ہے اس طور پر کہ وکیل بائع کے مانند ہے اور مؤکل مشتری کے مانند ہے اور مبادلہ حکمی کی علامت یہ ہے کہ اگر وکیل اور مؤکل کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہو گیا تو ان دونوں سے قسم لی جاتی ہے اور تحالف (فریقین سے قسم لینا) مبادلہ کے خواص میں سے ہے۔ چنانچہ بائع اور مشتری کے درمیان اگر مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے اور دونوں کے پاس بینہ نہ ہو تو دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اگر کسی نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا۔ اگر دونوں قسم کھا گئے تو قاضی اس بیع کو فسخ کردے گا۔ بہرحال اس مسئلہ میں وکیل اور مؤکل کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف کی صورت میں دونوں سے قسم لینا اس بات کی علامت ہے کہ وکیل اور مؤکل کے درمیان حکماً مبادلہ منعقد ہوا ہے اور اگر مؤکل مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہو تو وہ اس عیب کی وجہ سے مبیع وکیل کی طرف واپس کرسکتا ہے اور عیب کی وجہ سے مبیع واپس کرنا یہ بھی مبادلہ کے خواص میں سے ہے۔ بہرحال وکیل اور مؤکل کے درمیان مبادلہ حکمی پایا گیا اور اس مبادلہ کے تحت وکیل مؤکل کو مبیع سپرد کرچکا ہے پس جب مبادلہ کے تحت وکیل، مؤکل کو مبیع دے چکا ہے تو وکیل کو مؤکل سے مذکورہ مبیع کا ثمن لینے کا اختیار بھی حاصل ہوگا۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ وکیل ثمن ادا کرنے میں متبرع اس وقت ہوتا جبکہ یہ ثمن مؤکل کی اجازت کے بغیر ادا کیا گیا ہوتا۔ حالانکہ ثمن مؤکل کی اجازت سے ادا کیا گیا ہے۔ اگر چہ مؤکل کی اجازت دلالۃً پائی گئی اور مؤکل کی اجازت دلالۃً اسلئے پائی گئی کہ بیع کے جملہ حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں اور مؤکل کو اس کا علم بھی ہے پس جب بیع کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں تو ثمن کا مطالبہ وکیل ہی سے ہوگا اور جب ثمن کا مطالبہ وکیل سے ہوگا اور مؤکل کو اس کا علم ہے تو گویا مؤکل اس بات پر راضی ہو گیا کہ وکیل اپنے مال میں سے ثمن ادا کر دے اور مؤکل کا اس بات پر راضی ہونا گویا مؤکل کی اجازت ہے۔

حاصل...... یہ کہ وکیل نے اپنے مال میں سے جو ثمن ادا کیا ہے وہ مؤکل کی اجازت سے ادا کیا ہے اور جب مؤکل کی اجازت سے ادا کیا ہے تو وکیل، مؤکل پر تبرع کرنے والا نہیں ہے اور جب وکیل تبرع کرنے والا نہیں ہے تو اس کو مؤکل سے رجوع کرنے کا پورا پورا اختیار حاصل ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر مؤکل ثمن دینے میں چوں چرا کرے تو وکیل کو مبیع اپنے پاس روک لینے کا اختیار ہے۔

## اگر مبیع وکیل کے ہاتھ میں روکنے سے پہلے ہلاک ہوگئی تو مؤکل کے مال سے ہلاک ہوگی

**فان هلك المبيع في يده قبل حبسه هلك من مال المؤكل ولم يسقط الثمن لان يده كيد المؤكل فاذا لم يحبسه يصير المؤكل قابضا بيده**

---

ترجمہ...... پس اگر وکیل کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہوگئی وکیل کے اس کو روکنے سے پہلے تو وہ مؤکل کے مال سے ہلاک ہوگی اور ثمن ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ وکیل کا قبضہ مؤکل کے قبضہ کے مانند ہے۔ پس جب وکیل نے اس کو نہیں روکا تو مؤکل وکیل کے قبضہ سے قابض ہو جائے گا۔

تشریح...... صاحب قدوریؒ کہتے ہیں کہ اگر وکیل بالشراء نے اپنے مال میں سے ثمن ادا کر کے بیع پر قبضہ کر لیا اور مبیع وکیل کے قبضہ سے ہلاک ہوگئی۔ حالانکہ وکیل نے ثمن کی وجہ سے مبیع اپنے پاس روکی بھی نہیں تھی تو یہ مبیع مؤکل کے مال سے ہلاک ہوگی یعنی مؤکل کا مال تلف ہوا نہ کہ وکیل کا۔ حتیٰ کہ ثمن مؤکل کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا اور وکیل کا حق رجوع باطل نہ ہوگا بلکہ وکیل کو مؤکل سے اپنا دیا ہوا ثمن واپس لینے کا اختیار ہوگا۔

دلیل...... یہ ہے کہ وکیل کا مبیع پر قبضہ ایسا ہے جیسے مؤکل کا۔ پس جب وکیل نے اپنے ثمن کی وجہ سے مبیع کو نہیں روکا تو وکیل کے قبضہ کرنے سے حکماً مؤکل قابض ہو جائے گا اور وکیل کے قبضہ میں مبیع کا ہلاک ہونا ایسا ہے جیسا کہ مؤکل کے قبضہ میں ہلاک ہونا اور مؤکل کے قبضہ سے ہلاک ہونے کی صورت میں وکیل کا حق رجوع ساقط نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس صورت میں بھی وکیل کا مؤکل سے رجوع بالثمن کا اختیار ساقط نہ ہوگا۔

علامہ بدرالدین عینی نے عینی شرح ہدایہ میں ایک دلیل یہ تحریر فرمائی کہ مبیع وکیل کے قبضہ میں امانت ہوتی ہے۔ کیونکہ وکیل نے مبیع پر اپنے لئے قبضہ نہیں کیا ہے۔ بلکہ مؤکل کی اجازت سے مؤکل کیلئے قبضہ کیا ہے۔ اور جب مؤکل کی اجازت سے مؤکل کیلئے قبضہ کیا ہے تو یہ قبضہ بطور امانت ہوگا۔ اور بغیر تعدی امانت کے ہلاک ہونے سے امین پر چونکہ تاوان واجب نہیں ہوتا۔ اسلئے اس مسئلہ میں بھی وکیل پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ اور جب امین ہونے کی وجہ سے وکیل پر کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا تو وکیل نے جو ثمن بائع کو دیا ہے وکیل وہ

ثمن اپنے مؤکل سے واپس لے سکتا ہے۔ مؤکل کے ذمہ سے وہ ثمن ساقط نہ ہوگا۔

## وکیل ثمن وصول کرنے کیلئے مبیع روک سکتا ہے

وله ان يحبسه حتى يستوفى الثمن لما بينا انه بمنزلة البائع من المؤكل وقال زفر ليس له ذالك لان المؤكل صار قابضا بيده فكانه سلمه اليه فيسقط حق الحبس قلنا هذا مما لا يمكن التحرز عنه فلا يكون راضيا بسقوط حقه في الحبس على ان قبضه موقوف فيقع للمؤكل ان لم يحبسه ولنفسه عند حبسه

ترجمہ...... اور وکیل کو اختیار ہے کہ وہ مبیع کو روک لے یہاں تک کہ وہ اپنا ثمن وصول کرلے۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی کہ وکیل، مؤکل کے ہاتھ فروخت کرنے والے کے مانند ہے اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ اس کیلئے یہ حق نہیں ہے۔ اسلئے کہ مؤکل وکیل کے قبضہ کرنے سے قابض ہوگیا۔ پس گویا وکیل نے مبیع مؤکل کے سپرد کردی ہے۔ لہٰذا روکنے کا حق ساقط ہوجائے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ ایسی بات ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ پس وکیل مبیع روکنے کے سلسلہ میں اپنا حق ساقط کرنے پر راضی نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں وکیل کا قبضہ موقوف ہے۔ پس اگر اس نے مبیع نہ روکی تو مؤکل کیلئے واقع ہوگا اور مبیع روکنے کی صورت میں اپنے لئے ہوگا۔

تشریح...... صاحب قدوریؒ نے کہا کہ ثمن وصول ہونے سے پہلے پہلے وکیل مبیع کو اپنے پاس روک سکتا ہے خواہ وکیل نے بائع کو ثمن دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ بہرحال مؤکل سے ثمن وصول کرنے کے خاطر وکیل کو مبیع روکنے کی اجازت ہے۔

دلیل...... یہ ہے کہ وکیل اور مؤکل کے درمیان حکماً بیع ہوتی ہے یعنی وکیل بالشراء حکماً بائع ہوتا ہے اور مؤکل مشتری ہوتا ہے اور کتاب البیوع میں گذر چکا ہے کہ بائع کو ثمن وصول ہونے سے پہلے مبیع روکنے کا اختیار ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی وکیل کو جو حکماً بائع ہے ثمن وصول ہونے سے پہلے مبیع روکنے کا حق حاصل ہے۔ حضرت امام زفرؒ نے فرمایا کہ وکیل کو اپنے پاس مبیع روکنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ اسی کے قائل امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ہیں۔ (عینی)

امام زفرؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ وکیل کے مبیع پر قبضہ کرنے سے مؤکل حکماً قابض ہوگیا ہے اور ایسا ہوگیا گویا وکیل نے مبیع مؤکل کے سپرد کردی ہے۔ اور جب وکیل مبیع مؤکل کے سپرد کرچکا تو اس کا حق حبس بھی ساقط ہوگیا۔ کیونکہ مبیع اگر حقیقتاً مؤکل کے قبضہ میں آجاتی تو وکیل کیلئے حق حبس بھی حاصل نہ ہوتا۔ لہٰذا اسی طرح جب مبیع حکماً مؤکل کے قبضہ میں واقع ہوگئی تو بھی وکیل کا حق حبس ساقط ہوجائے گا۔

لیکن ہماری طرف سے اس کے دو جواب ہیں:-

پہلا جواب...... تو یہ ہے کہ وکیل کے قبضہ سے حکماً مؤکل کا قابض ہونا ایسی غیر اختیاری چیز ہے۔ جس سے بچنا ممکن نہیں۔ اور جو چیز غیر اختیاری طور پر ثابت ہو اور اس سے بچنا ممکن نہ ہو اس کو شرعاً عفو قرار دیا جاتا ہے اور وہ عدم کے حکم میں ہوتی ہے۔ پس جب وکیل کے قبضہ کرنے سے مؤکل کا قابض ہونا عدم کے حکم میں ہے تو یہ اس بات کی دلیل نہیں ہوگا کہ وکیل اپنے حق حبس کو ساقط کرنے پر راضی ہے اور جب وکیل اپنا حق حبس ساقط کرنے پر راضی نہیں ہے تو وکیل کا حق حبس ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کو ثمن وصول ہونے تک کیلئے مبیع روکنے کا پورا پورا حق ہوگا۔

على ان قبضه...... الخ سے دوسرا جواب...... ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ وکیل کے قبضہ کرنے

سے مؤکل حکماً قابض ہو جاتا ہے۔ بلکہ ابتداء میں وکیل کا قبضہ موقوف ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر وکیل نے مبیع کو اپنے پاس نہ روکا تو یہ قبضہ مؤکل کیلئے واقع ہوگا اور اگر وکیل نے مبیع کو اپنے پاس روک لیا تو یہ قبضہ خود وکیل کیلئے واقع ہوگا۔ پس جب وکیل کا قبضہ ابتدا میں موقوف اور متردد ہے تو وکیل کے قبضہ سے مؤکل قابض نہ ہوگا۔ اور جب وکیل کے قبضہ سے مؤکل قابض نہ ہوا تو وکیل کا حق حبس بھی ساقط نہ ہوگا۔

## وکیل نے مبیع کو روکا پھر ہلاک ہوگئی تو اسکا ضمان کونسا ہوگا، اقوال فقہاء

فان حبسه فهلک کان مضمونا ضمان الرهن عند ابی یوسف وضمان البیع عند محمد وهو قول ابی حنیفة وضمان الغصب عند زفر لانه منع بغیر حق لهما انه بمنزلة البائع منه فکان حبسه لاستیفاء الثمن فیسقط بهلاکه ولابی یوسف انه مضمون بالحبس للاستیفاء بعد ان لم یکن وهو الرهن بعینه بخلاف المبیع لان البیع ینفسخ بهلاکه وههنا لا ینفسخ اصل العقد قلنا ینفسخ فی حق المؤکل والوکیل کما اذا رده المؤکل بعیب ورضی الوکیل به

---

ترجمہ...... پس اگر وکیل نے مبیع کو روکا پھر وہ ہلاک ہوگئی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضمان رہن کی طرح مضمون ہوگی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ضمان بیع کی طرح مضمون ہوگی۔ یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک ضمان غصب کی طرح مضمون ہوگی۔ اسلئے کہ مبیع ناحق روکی گئی ہے۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل، مؤکل کے ہاتھ فروخت کرنے والے کے مرتبہ میں ہے۔ پس وکیل کا مبیع کو روکنا ثمن وصول کرنے کیلئے ہے۔ لہٰذا مبیع کے ہلاک ہونے سے ثمن ساقط ہو جائے گا اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مبیع اپنا مال وصول کرنے کیلئے روکنے کی وجہ سے مضمون ہے۔ حالانکہ اب تک مضمون نہ تھی اور بعینہٖ یہی معنی رہن کے ہیں برخلاف مبیع کے اسلئے کہ بیع مبیع کے ہلاک ہونے سے فسخ ہو جاتی ہے۔ اور یہاں اصل عقد فسخ نہیں ہوتا ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ مؤکل اور وکیل کے حق میں عقد فسخ ہو جاتا ہے جیسا کہ جب مؤکل اس کو عیب کی وجہ سے واپس کرے اور وکیل اس پر راضی ہو جائے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل بالشراء نے مؤکل سے ثمن وصول کرنے کے خاطر مبیع کو اپنے پاس روک لیا اور مبیع وکیل کے قبضہ سے ہلاک ہوگئی تو حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مبیع شیء مرہونہ کی طرح مضمون ہوگی۔ یعنی جسطرح شیء مرہونہ ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت اور دین میں سے جو کم ہوتا ہے اس کے ساتھ مضمون ہوتی ہے۔ مثلاً شیء مرہونہ کی قیمت پچاس روپیہ ہے اور مرتہن کا راہن کے ذمہ دین (قرضہ) ساٹھ روپیہ ہے تو شیء مرہونہ قیمت کے ساتھ مضمون ہوگی۔ یعنی پچاس روپیہ کا مرتہن پر ضمان واجب ہوگا اور چونکہ مرتہن کا راہن کے ذمہ ساٹھ روپیہ قرض ہے۔ اسلئے ان میں سے پچاس تاوان کے منہا کرنے کے بعد مرتہن راہن سے دس روپیہ واپس لے گا اور اگر شیء مرہونہ کی قیمت ساٹھ روپیہ ہو اور راہن کے ذمہ دین پچاس روپیہ ہوں تو شیء مرہونہ دین کے ساتھ مضمون ہوگی یعنی شیء مرہونہ کے تاوان میں راہن کے ذمہ سے مرتہن کا دین ساقط ہو جائے گا اور راہن کو مرتہن سے مزید کسی رقم کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔ کیونکہ باقی دس روپیہ کی مقدار مرتہن کے پاس امانت ہے اور امانت کا کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا اسلئے مرتہن پر دس روپیہ کا تاوان واجب نہیں ہوگا۔

اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں وکیل کے قبضہ سے مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں مبیع قیمت اور ثمن میں سے جو کم ہوگا اس کے ساتھ مضمون

ہوگی۔ مثلاً وکیل بالشراء نے بائع سے پندرہ روپیہ ثمن پر معاملہ کیا ہے اور ہلاک شدہ مبیع کی قیمت دس روپیہ ہے تو مبیع قیمت کے ساتھ مضمون ہوگی۔ یعنی مؤکل کے ذمہ میں وکیل کیلئے ثمن یعنی پندرہ روپیہ واجب ہیں اور مؤکل کیلئے وکیل پر مبیع کا تاوان دس روپیہ واجب ہیں تو ثمن میں سے تاوان کے دس روپیہ منہا کرنے کے بعد وکیل مؤکل سے پانچ روپیہ واپس لے گا۔ اور اگر ثمن دس روپیہ ہوں اور مبیع کی قیمت پندرہ روپیہ ہوں تو مبیع ثمن کے ساتھ مضمون ہوگی۔ یعنی وکیل کا مؤکل پر دس روپیہ کی مقدار ثمن واجب ہے اور مؤکل کیلئے وکیل پر مبیع کا تاوان۔ مقدار ثمن یعنی دس روپیہ واجب ہیں۔ لہٰذا نہ وکیل، مؤکل سے کچھ رجوع کرے گا اور نہ مؤکل، وکیل سے کچھ رجوع کرے گا۔ بہر حال وکیل کے قبضہ سے مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مبیع، شیء مرہونہ کے ضمان کی طرح مضمون ہوگی۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک ضمان بیع کی طرح مضمون ہوگی یعنی جس طرح مبیع اگر بائع کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو مشتری کے ذمہ سے اس کا ثمن ساقط ہو جاتا ہے مبیع کی قیمت خواہ ثمن سے کم ہو خواہ زیادہ ہو۔ اسی طرح جب وکیل کے قبضہ سے مبیع ہلاک ہوگئی تو مؤکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جائے گا۔ خواہ مبیع کی قیمت ثمن سے کم ہو خواہ زیادہ اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

اور امام زفرؒ کے نزدیک وکیل کے قبضہ سے ہلاک شدہ مبیع ضمان غصب کی طرح مضمون ہوگی۔ یعنی مبیع اگر ذوات الامثال میں سے تھی تو وکیل پر اس کا مثل واجب ہوگا اور مؤکل پر ثمن واجب ہوگا اور اگر ذوات القیم میں سے تھی تو وکیل مبیع کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ چنانچہ اگر مبیع کی قیمت زائد ہو اور اس کا ثمن کم ہو۔ مثلاً قیمت پندرہ روپیہ ہو اور ثمن دس روپیہ ہو تو مؤکل ثمن سے زائد مقدار یعنی پانچ روپیہ وکیل سے واپس لے گا۔ اور اگر ثمن زائد ہو اور قیمت کم ہو مثلاً ثمن پندرہ روپیہ ہو اور قیمت دس روپیہ ہو تو مؤکل ثمن سے زائد مقدار یعنی پانچ روپیہ وکیل سے واپس لے گا اور اگر ثمن زائد ہو اور قیمت کم ہو۔ مثلاً ثمن پندرہ روپیہ ہو اور قیمت دس روپیہ ہو تو قیمت سے زائد مقدار یعنی پانچ روپیہ وکیل، مؤکل سے واپس لے گا۔ صدر الشریعہ نے شرح وقایہ میں یہی تفصیل ذکر کی ہے۔ اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق یہی تفصیل مناسب بھی ہے۔

لیکن صاحب عنایہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر ثمن قیمت سے زائد ہو تو وکیل کو مؤکل سے کچھ رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اور اگر قیمت ثمن سے زائد ہو تو مؤکل مقدار زائد وکیل سے واپس لے سکتا ہے۔ بقول علامہ ابن الہمام کے پیشتر شروح سے یہی مفہوم ہے۔ لیکن میرے (علامہ ابن الہمامؒ) کے نزدیک امام زفرؒ کے قول پر وہی تفصیل ظاہر ہے جو صدر الشریعہ نے ذکر کی ہے۔ کیونکہ جس طرح قیمت زائد ہونے کی صورت میں مؤکل کو رجوع کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ بہر حال امام زفرؒ کے نزدیک وکیل کے پاس سے ہلاک شدہ مبیع ضمان غصب کی طرح مضمون ہوگی۔ اسی کے قائل ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ) ہیں۔

**حضرت امام زفرؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ وکیل کا اپنے پاس مبیع کو روکنا ناحق طور پر روکنا ہے کیونکہ اوپر کے مسئلہ میں گذر چکا ہے کہ امام زفرؒ کے نزدیک مبیع پر وکیل کے قبضہ کرنے سے مؤکل قابض ہو جاتا ہے۔ اور وکیل کو مبیع روکنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ پس جب وکیل کو مبیع روکنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے تو اس کے باوجود وکیل کا اپنے پاس مبیع کو روکنا ناحق طور پر روکنا ہے اور کسی چیز کو ناحق طور پر لینا اور اس کو روک کر بیٹھ جانا غصب ہے۔ لہٰذا وکیل مبیع روکنے میں غاصب ہوا اور مبیع شیء مغصوبہ ہوئی۔ پس جب یہ شیء مغصوبہ ہلاک ہوگئی تو وکیل (غاصب) پر ضمان غصب واجب ہوگا۔ یعنی جس طرح شیء مغصوبہ ہلاک شدہ کا ضمان واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح اس مبیع کا ضمان واجب ہوگا جسکی تفصیل امام زفرؒ کے بیان مذہب کے تحت گذر چکی ہے۔

طرفین کی دلیل...... یہ ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان چونکہ حکماً عقد بیع منعقد ہوتا ہے۔ اسلئے وکیل بمنزلہٗ بائع کے ہوگا اور موکل بمنزلہٗ مشتری کے ہوگا۔ اور بائع کو اپنا ثمن وصول کرنے کیلئے مبیع کو روکنے کا حق ہوتا ہے۔ لہٰذا وکیل کا مبیع کو روکنا بھی موکل سے ثمن وصول کرنے کیلئے ہوگا اور مبیع اگر بائع کے پاس سے ہلاک ہوجائے تو مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجاتا ہے۔ ثمن خواہ قیمت سے زیادہ ہو یا کم ہو۔ اسی طرح جب مبیع وکیل کے پاس سے ہلاک ہوگئی تو موکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا۔ ثمن خواہ قیمت سے زیادہ ہو خواہ کم ہو بہرحال اس دلیل سے ثابت ہوگیا کہ طرفین کے نزدیک وکیل کے پاس سے ہلاک شدہ مبیع ضمان بیع کی طرح مضمون ہوگی۔

علامہ ابن الہمامؒ اور صاحب عنایہ نے طرفین کی مذکورہ دلیل پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔

اعتراض...... یہ ہے کہ اگر واقعی وکیل بمنزلہٗ بائع کے ہے تو مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں بہرصورت اس پر ضمان واجب ہونا چاہئے تھا۔ خواہ وکیل مبیع کو اپنے پاس روکتا خواہ نہ روکتا۔ کیونکہ مبیع اگر بائع کے پاس سے ہلاک ہوجائے تو وہ بائع پر مضمون ہوتی ہے۔ یعنی بائع کے مال سے ہلاک شمار ہوتی ہے۔ اگرچہ بائع نے اس کو نہ روکا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجاتا ہے۔ پس جب وکیل بمنزلہٗ بائع کے ہے تو اسکے پاس سے ہلاکت مبیع کی صورت میں بھی مبیع اس پر مضمون ہونی چاہئے تھی۔ یعنی مبیع وکیل کے مال سے ہلاک شمار ہونی چاہئے تھی۔ خواہ وکیل اسے روکتا یا نہ روکتا۔ حالانکہ سابق میں کہا گیا ہے کہ اگر وکیل نے مبیع نہ روکی ہو اور وہ اس کے پاس سے ہلاک ہوگئی ہو تو یہ موکل کے مال سے ہلاک ہوگی۔ یعنی موکل کے ذمہ سے ثمن ساقط نہ ہوگا۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ وکیل نے جب اپنے پاس مبیع روک لی تو یہ بات متعین ہوگئی کہ وکیل نے مبیع پر اپنے لئے قبضہ کیا تھا اور جب وکیل نے مبیع پر اپنے لئے قبضہ کیا تھا تو اس کا بائع ہونا یقینی ہوگیا اور جب وکیل کا بائع ہونا یقینی ہوگیا تو مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں وکیل پر یقیناً ضمان لازم ہوگا۔ یعنی موکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا اور جب وکیل نے مبیع اپنے پاس نہیں روکی تو وکیل کا قبضہ کرنا موکل کیلئے ہوگا اور وکیل ایلچی کے مشابہ ہوگا اور اس کے پاس سے مبیع کا ہلاک ہونا امانت کا ہلاک ہونا ہوگا۔ اور امانت کے ہلاک ہونے سے امین پر ضمان واجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس مبیع کا ضمان وکیل پر واجب نہ ہوگا بلکہ موکل پر واجب ہوگا۔ یعنی موکل کے مال سے ہلاک ہوگی اور موکل کے ذمہ سے ثمن ساقط نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ وکیل کے قبضہ سے ہلاک شدہ مبیع موکل سے ثمن وصول کرنے کیلئے روکنے کی وجہ سے مضمون ہوئی ہے کیونکہ روکنے سے پہلے مبیع مضمون نہ تھی۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ اگر روکنے سے پہلے مبیع وکیل کے قبضہ سے ہلاک ہوجائے تو وہ موکل کے مال سے ہلاک ہوتی ہے اور وکیل پر اس کا ضمان نہیں آتا۔ بہرحال ثمن وصول کرنے کے خاطر وکیل کے مبیع کو اپنے پاس روکنے کی وجہ سے مبیع مضمون ہوتی ہے۔ اور بعینہٖ یہی رہن کے معنیٰ ہیں۔ یعنی جس طرح قرضہ وصول کرنے کیلئے مرتہن، شیء مرہون اپنے پاس روکتا ہے اسی طرح ثمن وصول کرنے کیلئے وکیل مبیع اپنے پاس روکتا ہے۔

حاصل...... یہ کہ ہلاک شدہ مبیع شیء مرہونہ کے مانند ہے اور جب وکیل کے پاس سے ہلاک شدہ مبیع شیء مرہونہ کے مانند ہے تو یہ مبیع ضمان رہن کی طرح مضمون ہوگی اور ضمان رہن کی پوری تفصیل امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے تحت گذر چکی ہے۔

صاحب ہدایہؒ نے امام ابو یوسفؒ کی طرف سے طرفینؒ کے مذہب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ وکیل کے پاس سے ہلاک شدہ مبیع عقد

بیع کی مبیع کے مانند نہیں ہے۔ کیونکہ عقد بیع کی صورت میں اگر مبیع، بائع کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو عقد بیع فسخ ہو جاتا ہے اور اگر وکیل بالشراء کے پاس سے مبیع ہلاک ہو جائے تو اصل عقد یعنی وہ عقد جو بائع اور وکیل بالشراء کے درمیان منعقد ہوا تھا۔ فسخ نہیں ہوتا۔

دوسرا استدلال یہ ہے کہ عقد بیع کی صورت میں اگر بائع مبیع کو اپنے پاس نہ روکے۔ بلکہ روکنے سے پہلے ہی مبیع، بائع کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو وہ نفس عقد کی وجہ سے مضمون ہوتی ہے۔ یعنی بائع ہی کے مال سے ہلاک ہوتی ہے اور اگر وکیل بالشراء کے روکنے سے پہلے مبیع اس کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو وہ مضمون نہیں ہوتی۔ یعنی وکیل پر اس کا کوئی ضمان نہیں آتا۔ بہر حال جب وکیل بالشراء کے پاس سے ہلاک شدہ مبیع عقد بیع کی مبیع کے مانند نہیں ہے تو وکیل کے پاس سے ہلاک شدہ مبیع، ضمان بیع کی طرح کس طرح مضمون ہو سکتی ہے۔

صاحب ہدایہ نے طرفین کی طرف سے امام ابو یوسفؒ کی پیش کردہ وجہ فرق کے سلسلہ میں پہلی دلیل کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے کہ وکیل کے پاس سے مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں اگر چہ وکیل اور اس کے بائع کے درمیان عقد فسخ نہیں ہوتا لیکن وکیل اور اس کے مؤکل کے درمیان فسخ ہو جاتا ہے۔ جیسے اگر مؤکل مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہوا اور عیب کی وجہ سے مبیع وکیل کو واپس کر دی اور وکیل اس عیب پر راضی ہو گیا تو یہ بیع وکیل پر لازم ہو جائے گی اور وکیل اور مؤکل کے درمیان عقد بیع فسخ ہو جائے گا۔ اگر چہ وکیل اور اس کے بائع کے درمیان فسخ نہیں ہوا۔

بہر حال جب عقد بیع کی صورت میں بھی بائع کے پاس سے مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں عقد فسخ ہو جاتا ہے۔ اور وکیل بالشراء کے پاس سے ہلاک ہونے کی صورت میں بھی وکیل اور مؤکل کے درمیان عقد فسخ ہو جاتا ہے تو دونوں میں مماثلت پائی گئی اور جب مماثلت پائی گئی تو وکیل کے پاس سے ہلاک شدہ مبیع، ضمان بیع کی طرح مضمون ہو گی جیسا کہ طرفین کا مذہب ہے۔

## ایک شخص نے کسی کو ایک درہم کے بدلے دس رطل گوشت خریدنے کا حکم کیا اس نے بیس رطل ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم کے عوض دس رطل فروخت کیا جاتا ہے مؤکل کو کتنے رطل گوشت لازم ہوگا

قال واذا وكله بشراء عشرة ارطال لحم بدرهم فاشترى عشرين رطلا بدرهم من لحم يباع منه عشرة ارطال بدرهم لزم المؤكل منه عشرة بنصف درهم عند ابى حنيفة وقالا يلزمه العشرون بدرهم وذكر فى بعض النسخ قول محمد مع قول ابى حنيفة ومحمد لم يذكر الخلاف فى الاصل لابى يوسف انه امره بصرف الدرهم فى اللحم وظن ان سعره عشرة ارطال فاذا اشترى به عشرين فقد زاده خيرا وصار كما اذا وكله ببيع عبده بالف فباعه بالفين ولابى حنيفة انه امره بشراء عشرة ولم يأمره بشراء الزيادة فنفذ شراؤها عليه وشراء العشرة على المؤكل بخلاف ما اذا استشهد به لان الزيادة هناك بدل ملك المؤكل فتكون له بخلاف ما اذا اشترى ما يساوى عشرين رطلا بدرهم حيث يصير مشتريا لنفسه بالاجماع لان الامر يتناول السمين وهذا مهزول فلم يحصل مقصود الآمر

ترجمہ...... اور اگر ایک شخص کو کسی نے ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت خریدنے کا وکیل کیا۔ پھر وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل

ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم کے عوض دس رطل فروخت کیا جاتا ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مؤکل پر اس میں سے نصف درہم کے عوض دس رطل گوشت لازم ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ ایک درہم کے عوض بیس رطل گوشت لازم ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ مذکور ہے۔ اور خود امام محمدؒ نے مبسوط میں اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔

**امام ابویوسفؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو ایک درہم گوشت خریدنے کے سلسلہ میں صرف کرنے کا حکم دیا ہے اور گمان کیا کہ گوشت کا بھاؤ دس رطل ہے۔ پس جب وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل خریدا تو وکیل نے مؤکل کیلئے اچھائی کا اضافہ کیا اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ اس نے اپنا غلام ایک ہزار درہم میں بیچنے کا وکیل کیا ہو مگر اسنے اس کو دو ہزار درہم کے عوض فروخت کیا ہو۔

**امام ابوحنیفہؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو دس رطل گوشت خریدنے کا حکم دیا ہے اور زائد خریدنے کا حکم نہیں دیا ہے۔ تو زائد کی خریداری وکیل پر نافذ ہوگی اور دس رطل کی مؤکل پر نافذ ہوگی۔ برخلاف اس مسئلہ کے جس سے امام ابویوسفؒ نے استشہاد کیا ہے اس لئے کہ یہاں زیادتی مؤکل کی ملک کا بدل ہے تو زیادتی بھی مؤکل کیلئے ہوگی۔ برخلاف اس کے جب ایک درہم کے عوض بیس رطل وہ گوشت خریدا ہو جو ایک درہم کے عوض اس کے بیس رطل کے برابر ہے تو وکیل بالاجماع اپنے لئے خریدنے والا ہوگا۔ اسلئے کہ مؤکل کا حکم موٹے تازے کو شامل ہے۔ اور یہ دبلا ہے۔ لہٰذا آمر کا مقصود حاصل نہ ہوگا۔

**تشریح**...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت خریدنے کا وکیل کیا لیکن اس نے ایک درہم کے عوض بیس رطل خرید لیا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ گوشت ایسا موٹا تازہ ہوگا جو ایک درہم کے عوض دس رطل ہی بکتا ہے لیکن وکیل نے اپنی فراست سے ایک درہم میں بیس رطل خرید لیا ہے اور یا وہ گوشت ایسا دبلا گھٹیا ہے کہ وہ ایک درہم کے عوض بیس رطل ہی بکتا ہے۔ پس اگر دوسری صورت ہے تو پورے گوشت کی خریداری بالاجماع نافذ ہوگی، اور مؤکل پر نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل نے مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ہے۔ اس طور پر کہ مؤکل نے موٹا، تازہ گوشت خریدنے کا حکم دیا تھا اور اس نے دبلا اور گھٹیا قسم کا گوشت خریدا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ وکیل اگر مؤکل کے حکم کے خلاف عمل کرتا ہے تو وہ معاملہ وکیل پر نافذ ہوتا ہے، مؤکل پر نافذ نہیں ہوتا لہٰذا مذکورہ صورت میں بھی پورے گوشت کی خریداری وکیل پر نافذ ہوگی اور مؤکل پر نافذ نہ ہوگی۔ اور اگر پہلی صورت ہے یعنی جو گوشت ایک درہم کے عوض دس رطل بکتا ہے۔ وکیل نے اس کو ایک درہم کے عوض بیس رطل خریدا ہے تو اس میں اختلاف ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ آدھے درہم کے عوض دس رطل کی خریداری تو مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگی اور دس رطل کی خریداری وکیل پر نافذ ہوگی۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ پورے بیس رطل کی خریداری ایک درہم کے عوض مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگی۔ یہ قدوری کی عبارت کا خلاصہ ہے۔

لیکن صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ قدوری کے بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ مذکور ہے نہ کہ امام ابویوسفؒ کے ساتھ۔ اور خود امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الوکالت میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے لیکن قدوری کے نسخوں کے اعتبار سے جب امام محمدؒ کا قول مضطرب ہے تو اصلی اختلاف امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے درمیان باقی رہا اسی کی رعایت کرتے ہوئے صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو گوشت خریدنے کے سلسلہ میں ایک درہم خرچ کرنے کا حکم دیا ہے یعنی مؤکل کا مقصد یہ تھا کہ وکیل ایک درہم کا گوشت خرید کر لا دے اور خیال یہ تھا کہ ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت آتا ہوگا۔ اسلئے ایک درہم کے

عوض دس رطل گوشت خرید کرلانے کا وکیل کر دیا لیکن وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل گوشت خریدا تو اس سے وکیل نے مؤکل کے حق میں فائدہ ہی پہنچایا۔ یعنی ایسا کرنے سے وکیل نے مؤکل کی اس کے حکم میں مخالفت نہیں کی ہے۔ بلکہ مؤکل کا خیال نفس الامر کے خلاف نکلا اور جب وکیل نے مؤکل کی اسکے حکم کی مخالفت نہیں کی ہے بلکہ مؤکل کے عمل کے مطابق عمل کیا ہے۔ تو وکیل کی پوری خریداری ایک درہم کے عوض (بیس رطل) مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگی۔

اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ ایک شخص نے اپنا غلام ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرنے کا کسی کو وکیل کیا مگر وکیل نے اس کو دو ہزار درہم کے عوض فروخت کیا تو یہ فروخت کرنا بالاتفاق مؤکل کے حق میں جائز ہے۔ کیونکہ یہاں بھی مؤکل کا مقصد ایک ہزار درہم حاصل کرنا نہیں ہے۔ بلکہ غلام فروخت کرنا مقصود ہے۔ البتہ مؤکل کا خیال یہ تھا کہ یہ غلام ایک ہزار درہم کی مالیت کا ہے۔ حالانکہ مؤکل کا یہ خیال نفس الامر کے مطابق نہ تھا۔ پس جس طرح یہاں یہ بیع دو ہزار درہم کے عوض مؤکل پر نافذ ہوگی۔ اسی طرح متن کے مسئلہ میں بیس رطل گوشت ایک درہم کے عوض مؤکل پر لازم ہوگا۔

**حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو دس رطل گوشت خریدنے کا امر کیا ہے اور اس سے زائد خریدنے کا امر نہیں کیا ہے۔ اور مؤکل کا خیال تھا کہ دس رطل گوشت ایک درہم میں مل جائے گا۔ **مگر** اس کے گمان کے خلاف مطلوبہ دس رطل گوشت نصف درہم میں مل گیا اور وکیل نے مؤکل کے حکم کی مخالفت کر کے دس رطل کے بجائے بیس رطل گوشت خریدا پس دس رطل گوشت کی خریداری چونکہ مؤکل کے حکم کے مطابق ہے اس لئے اس کا نفاذ مؤکل پر ہوگا۔ اور دس رطل زائد کی خریداری چونکہ مؤکل کے حکم کے خلاف ہے اس لئے اس کا نفاذ خود وکیل پر ہوگا نہ کہ مؤکل پر۔

بخلاف ما استشهد...... الخ سے امام ابویوسفؒ کی تمثیل کا جواب ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے شخص کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل کیا مگر وکیل نے اس کو دو ہزار روپیہ کے عوض فروخت کر دیا تو ایک ہزار روپیہ زائد مؤکل کے لئے اس لئے ہوگا کہ ایک ہزار روپیہ مؤکل کی ملک کا بدل ہے تو یہ بھی مؤکل کے لئے ملک ہوگا اور وکیل اس زیادتی کا مستحق نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر وکیل نے **ایک درہم کے** عوض بیس رطل ایسا گوشت خریدا جو عام طور پر اسی بھاؤ بکتا ہے تو اس صورت میں بالاجماع یہ گوشت اپنے واسطے خریدنے والا ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل نے مؤکل کے امر کی مخالفت کی ہے۔ اس طور پر کہ مؤکل کا امر ایسے موٹے تازے گوشت کو شامل تھا جو ایک درہم کے عوض بیس رطل بکتا ہے مگر اس نے ایسا گھٹیا گوشت خریدا ہے جو ایک درہم کے عوض بیس رطل بکتا ہے تو اس صورت میں مؤکل کا مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اور جب مؤکل کا مقصود حاصل نہیں ہوا تو یہ خریداری مؤکل پر نافذ نہ ہوگی بلکہ وکیل پر نافذ ہوگی۔

## مؤکل نے وکیل کو کسی معین چیز خریدنے کا وکیل بنایا تو وکیل اپنے لئے اسے نہیں خرید سکتا

قال ولو وكله بشراء شيء بعينه فليس له ان يشتريه لنفسه لانه يؤدي الى تغرير الآمر حيث اعتمد عليه ولان فيه عزل نفسه ولا يملكه على ما قيل الا بمحضر من المؤكل فلو كان الثمن مسمى فاشترى بخلاف جنسه

و لم يكن مسمى فاشترى بغير النقود او وكل وكيلا بشرائه فاشترى الثانی وهو غائب يثبت الملك للوكيل الاول فی هذه الوجوه لانه خالف امر الآمر فنفذ عليه ولو اشترى الثانی بحضرة الوكيل الاول نفذ على المؤكل الاول لانه حضره رأيه فلم يكن مخالفا

ترجمہ ...... اگر مؤکل نے وکیل کو کسی معین چیز کے خریدنے کا وکیل کیا ہو تو وکیل کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کو اپنی ذات کے واسطے خرید لے کیونکہ وکیل کا اپنے واسطے خریدنا مؤکل کا دھوکا دینے کا سبب ہے اسلئے کہ مؤکل نے اس پر اعتماد کیا ہے۔ اور اسلئے کہ ایسا کرنے میں وکیل کا اپنے آپ کو معزول کرنا ہے حالانکہ وکیل بقول بعض علماء کے اس کا مالک نہیں ہے مگر مؤکل کی موجودگی میں۔ پس اگر ثمن بیان کر دیا گیا ہو پھر وکیل نے اس کے خلاف جنس کے عوض خریدا یا ثمن بیان نہیں ہوا تھا لیکن وکیل نے غیر نقود کے عوض خریدا یا وکیل نے کسی دوسرے شخص کو اس کے خریدنے کا وکیل کیا پس دوسرے وکیل نے خرید لیا۔ حالانکہ وکیل اول غائب ہے تو ان صورتوں میں وکیل اول کیلئے ملک ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ وکیل نے ان صورتوں میں مؤکل کے امر کی مخالفت کی ہے۔ لہٰذا یہ خریداری اسی پر نافذ ہو جائے گی اور اگر دوسرے وکیل نے وکیل اول کی موجودگی میں خریدا تو خریداری مؤکل اول پر نافذ ہوگی۔ اسلئے کہ وکیل اول کی رائے موجود ہے۔ لہٰذا وکیل اول اپنے مؤکل کے حکم کے مخالف نہ ہوا۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کو کسی معین چیز خریدنے کا وکیل کیا ہے تو وکیل کیلئے اس متعینہ چیز کو اپنے واسطے خریدنا جائز نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر وکیل نے اس متعینہ چیز کو اپنے واسطے خرید بھی لیا تو یہ خریداری مؤکل کیلئے ہوگی نہ کہ وکیل کیلئے خواہ وکیل عقد شراء کے وقت اپنے واسطے خریدنے کی نیت کرے خواہ اپنے واسطے خریدنے کی صراحت کرے۔ مثلاً یہ کہے کہ لوگو! تم گواہ رہو میں نے یہ چیز اپنے واسطے خریدی ہے مگر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ مؤکل عقد شراء کے وقت موجود نہ ہو اور اگر مؤکل عقد شراء کے وقت موجود ہو اور وکیل اپنے واسطے خریدنے کی صراحت کر دے۔ تو اس صورت میں خریداری وکیل کیلئے ہوگی۔

اصل مسئلہ پر دلیل ...... یہ ہے کہ متعینہ شیء کے خریدنے کے سلسلہ میں مؤکل نے وکیل پر اعتماد کیا ہے۔ مگر وکیل نے اس متعینہ شیء کو اپنے واسطے خرید کر مؤکل کو دھوکا دیا ہے۔ اور مؤکل ایک مسلمان ہے اور مسلمان کو دھوکا دینا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا وکیل کا اس متعینہ شیء کو اپنے واسطے خریدنا جائز نہ ہوگا۔

دوسری دلیل ...... یہ ہے کہ جب وکیل نے اس متعینہ شیء کو اپنے واسطے خرید کیا ہے۔ حالانکہ بحکم وکالت مؤکل کے واسطے خریدنے پر مامور تھا تو گویا وہ اپنے آپ کو وکالت سے معزول کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ مؤکل کی عدم موجودگی میں وکیل اپنے آپ کو معزول کرنے کا مجاز نہیں ہوتا جیسا کہ مؤکل، وکیل کی عدم موجودگی میں اس کو معزول کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ کیونکہ معزول کرنا یا معزول ہونا فسخ عقد ہے اور فسخ عقد بغیر کسی دوسرے ساتھی کے علم کے درست نہیں ہوتا لہٰذا وکیل کا مؤکل کی عدم جودگی میں اپنے آپ کو معزول کرنا درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر مؤکل موجود ہو اور وکیل نے اس متعینہ شیء کو اپنے واسطے خریدنے کی صراحت کر دی ہے تو اس صورت میں وکیل کا اپنے آپ کو معزول کرنا چونکہ مؤکل کی موجودگی میں ہے اسلئے یہ درست ہوگا اور اس متعینہ شیء کی خریداری وکیل کیلئے ہوگی نہ کہ مؤکل کیلئے۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اگر مؤکل نے کسی کو متعینہ چیز خریدنے کا وکیل کیا ہو اور پھر اس نے مؤکل کی عدم موجودگی میں اس چیز کو

اپنے واسطے خریدلیا ہوتو سابق میں گذر چکا کہ یہ خریداری مؤکل کیلئے ہوگی اور مؤکل ہی اس متعینہ شی ءکا مالک ہوگا۔ وکیل مالک نہ ہوگا۔ مگر تین صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ یعنی تین صورتیں ایسی ہیں جن میں خریداری وکیل کیلئے واقع ہوگی۔ اور وکیل ہی اس شی ءکا مالک ہوگا۔

ا۔ اگر مؤکل نے ثمن مسمیٰ کے عوض خریدنے کا وکیل کیا پھر وکیل نے اس ثمن مسمیٰ کی جنس کے خلاف کے عوض خرید کیا۔ مثلاً مؤکل نے دراہم کا ذکر کیا اور وکیل نے دنانیر کے عوض خریدا تو اس صورت میں یہ خریداری وکیل کیلئے ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل نے مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے اور مؤکل کے حکم کی مخالفت کرنے سے عقد وکیل پر نافذ ہوتا ہے نہ کہ مؤکل پر لہٰذا یہ عقد شراء وکیل پر نافذ ہوگا۔ اور وکیل ہی اس متعینہ شی ءکا مالک ہوگا۔

۲۔ یہ کہ مؤکل نے ثمن بیان نہیں کیا ہے بلکہ وکیل سے یہ کہہ دیا کہ فلاں متعینہ چیز خرید کرلاؤ مگر وکیل نے نقود یعنی دراہم، دنانیر کے علاوہ دوسری کسی مکیلی یا موزونی چیز کے عوض خریداری کی تو اس صورت میں بھی یہ خریداری وکیل کیلئے ہوگی اور وکیل ہی خریدی ہوئی چیز کا مالک ہوگا۔ مؤکل مالک نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں بھی وکیل نے مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ہے۔ اس طور پر کہ مؤکل کے ثمن بیان نہ کرنے کی وجہ سے ثمن متعارف کی طرف لوٹے گا اور متعارف نقد بلد ہے یعنی شہر کا مروجہ سکہ متعارف ہے۔ لہٰذا مؤکل کا امر اسی نقد بلد کی طرف راجع ہوگا۔ اور یہ ایسا ہوگا گویا مؤکل نے یوں کہا کہ فلاں متعینہ چیز نقد بلد کے عوض خرید کرلاؤ مگر وکیل نے غیر نقود کے عوض خریدا تو وکیل مؤکل کے حکم کی مخالفت کرنے والا ہوا اور مخالفت کی صورت میں عقد شراء وکیل کیلئے ہوتا ہے اور خریدی ہوئی چیز کا مالک وکیل ہی ہوتا ہے نہ کہ مؤکل۔ لہٰذا مذکورہ صورت میں بھی خریدی ہوئی چیز وکیل کیلئے ہوگی۔

۳۔ یہ ہے کہ مؤکل نے ایک شخص کو ایک متعینہ چیز خریدنے کا وکیل کیا۔ پھر اس وکیل نے دوسرے شخص کو وکیل کیا۔ پھر وکیل ثانی نے وکیل اول کی عدم موجودگی میں اس متعینہ شی ءکو خریدا تو اس صورت میں بھی یہ خریداری وکیل اول کیلئے ہوگی۔ اور وہی اس شی ءکا مالک ہوگا کیونکہ اس صورت میں بھی وکیل اول نے اپنے مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ہے۔ اس طور پر کہ جب مؤکل نے اس کو وکیل بنایا تو گویا یہ حکم دیا تھا کہ اس متعینہ شی ءکو خرید کرنے کے وقت تیری رائے موجود رہنی چاہئے۔ حالانکہ اس صورت میں وکیل اول کی عدم موجودگی کی وجہ سے وکیل اول کی رائے نہیں پائی گئی۔ اور جب وکیل اول کی رائے نہیں پائی گئی تو وکیل اول کی طرف سے مؤکل کے حکم کی مخالفت پائی گئی اور وکیل کے اپنے مؤکل کے حکم کی مخالفت کرنے سے چونکہ عقد وکیل پر نافذ ہوتا ہے نہ کہ مؤکل پر۔ اسلئے اس صورت میں خریداری وکیل اول کیلئے ہوگی نہ کہ اس کے مؤکل کیلئے اور اگر وکیل ثانی نے وکیل اول کی موجودگی میں خریداری کی تو خریداری مؤکل اول پر نافذ ہوجائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں خریداری کرتے وقت وکیل اول کی رائے متحقق ہوگئی ہے اور جب وکیل اول کی رائے متحقق ہوگئی تو وکیل اول اپنے مؤکل کی مخالفت کرنے والا نہ ہوا۔ اور جب وکیل اول اپنے مؤکل کی مخالفت کرنے والا نہیں ہوا تو یہ خریداری اس کے مؤکل پر ہی نافذ ہوگی نہ کہ وکیل اول پر۔

## مؤکل نے غیر معین غلام خریدنے پر وکیل بنایا وکیل نے ایک غلام خریدا وہ وکیل کا ہوگا، مؤکل کا کب ہوگا

قال وان وكله بشراء عبد بغير عينه فاشترى عبدا فهو للوكيل الا ان يقول نويت الشراء للمؤكل او يشتريه بمال المؤكل قال رضي الله عنه هذه المسألة على وجوه ان اضاف العقد الى دراهم الآمر كان للآمر وهو المراد عندي بقوله او يشتريه بمال المؤكل دون النقد من ماله لان فيه تفصيلا وخلافا وهذا بالاجماع وهو

مطلق وان اضافه الى دراهم نفسه كان لنفسه حملا لحاله على ما يحل له شرعا او يفعله عادة اذ الشراء لنفسه باضافة العقد الى دراهم غيره مستنكر شرعا وعرفا وان اضافه الى دراهم مطلقة فان نواها للآمر فهو للآمر وان نواها لنفسه فلنفسه لان له ان يعمل لنفسه ويعمل للآمر فى هٰذا التوكيل. وان تكاذبا فى النية يحكم النقد بالاجماع لانه دلالة ظاهرة على ما ذكرنا وان توافقا على انه لم تحضره النية قال محمد هو للعاقد لان الاصل ان كل واحد يعمل لنفسه الا اذا ثبت جعله لغيره ولم يثبت وعند ابى يوسف يُحكّم النقد فيه لان ما اوقعه مطلقا يحتمل الوجهين فيبقى موقوفا فمن اى المالين نقد فقد فعل ذالک المحتمل لصاحبه ولان مع تصادقهما يحتمل النية للآمر وفيما قلناه حمل حاله على الصلاح كما فى حالة التكاذب والتوكيل بالاسلام فى الطعام على هٰذه الوجوه

ترجمہ...... اور اگر مؤکل نے اس کو کسی عبد غیر معین کے خریدنے کا وکیل کیا پس وکیل نے ایک غلام خریدا تو وہ وکیل کا ہوگا۔ مگر یہ کہ یوں کہے کہ میں نے مؤکل کیلئے خریدنے کی نیت کی یا اس کو مؤکل کے مال سے خریدے۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں اگر وکیل نے عقد مؤکل کی طرف دراہم کو منسوب کیا تو یہ عقد مؤکل کے واسطے ہوگا اور میرے نزدیک مصنف کے قول اویشتریہ بمال المؤکل سے یہی مراد ہے نہ کہ مؤکل کے مال سے ادا کرنا کیونکہ اس میں تفصیل اور اختلاف ہے اور یہ حکم بالاجماع ہے حالانکہ مطلق ہے اور اگر وکیل نے عقد شراء کو اپنے دراہم کی طرف منسوب کیا تو یہ عقد شراء وکیل کے واسطے ہوگا۔ اس کے حال کو ایسی چیز پر محمول کرتے ہوئے جو اس کیلئے شرعاً حلال ہے یا اس کو عادۃً کرتا ہے۔ اسلئے کہ دوسرے دراہم کی طرف عقد کی نسبت کر کے اپنے واسطے خریدنا شرعاً اور عرفاً برابر ہے اور اگر وکیل نے عقد شراء کو دراہم مطلقہ کی طرف منسوب کیا۔ پس اگر اس نے مؤکل کیلئے اس کی نیت کی تو وہ مؤکل کیلئے ہوگا۔ اور اگر اپنے لئے نیت کی تو وہ اپنے لئے ہوگا۔ اسلئے کہ اس توکیل میں وکیل کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے واسطے عمل کرے یا مؤکل کے واسطے عمل کرے اور اگر وکیل اور مؤکل دونوں نے نیت میں ایک دوسرے کو جھٹلایا تو بالاجماع ادا کرنے کو حکم بنایا جائے گا۔ اسلئے کہ مذکورہ بیان پر ظاہری دلیل ہے۔

اور اگر دونوں نے اتفاق کیا کہ خرید کرتے وقت نیت موجود نہیں تھی۔ تو امام محمدؒ نے فرمایا کہ یہ عقد شراء عاقد (وکیل) کیلئے ہوگا کیونکہ اصل یہی ہے کہ ہر آدمی اپنے واسطے عمل کرتا ہے۔ مگر جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے اپنا کام دوسرے کیلئے کر دیا ہے۔ حالانکہ یہ ثابت نہیں ہوا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں بھی ادا کرنے کو حکم بنایا جائے گا۔ کیونکہ وکیل نے جو کام مطلق واقع کیا ہے وہ دونوں صورتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ پس یہ کام موقوف رہے گا۔ پس جس کے مال سے ثمن ادا کیا یہ محتمل کام اسی کیلئے کیا اور اسلئے کہ دونوں کے عدم نیت پر اتفاق کرنے کے ساتھ مؤکل کرنا ہے۔ جیسا کہ ایک دوسرے کو جھٹلانے کی صورت میں اور اناج کی بیع سلم کیلئے وکیل کرنا بھی انہیں صورتوں پر ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو غیر معین غلام خریدنے کا وکیل کیا۔ پھر وکیل نے ایک غلام خرید لیا تو یہ خریداری وکیل کیلئے ہوگی۔ اور وکیل ہی اس غلام کا مالک ہوگا لیکن اگر وکیل یہ کہے کہ میں نے مؤکل کے واسطے خریدنے کی نیت کی تھی۔ یا وکیل اس غلام کو مؤکل کے مال سے خریدے تو ان دونوں صورتوں میں یہ غلام مؤکل کا ہوگا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں اسلئے کہ وکیل عقد شراء کو۔

۱۔ یا تو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کرے گا۔ مثلاً یہ کہے گا کہ میں نے یہ غلام مؤکل کے دراہم کے عوض خریدا۔

۲۔ یا تو اپنے دراہم کی طرف منسوب کرے گا۔ مثلاً یہ کہے کہ میں نے یہ غلام اپنے دراہم کے عوض خریدا۔

۳۔ اور یا مطلق دراہم کی طرف منسوب کرے گا۔ مثلاً یہ کہے گا کہ میں نے یہ غلام ایک سو دراہم کے عوض خریدا اور یہ نہیں کہا کہ اپنے سو دراہم یا مؤکل کے سو دراہم کے عوض خریدا یعنی دراہم کو اپنی طرف یا مؤکل کی طرف منسوب نہیں کیا ہے۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ قدوری کی عبارت او یشتری بمال المؤکل میں دو احتمال ہیں،

ایک...... یہ کہ وکیل ثمن مؤکل کے مال سے ادا کرے اور عقد کو اس کی طرف منسوب نہ کرے۔

دوم...... یہ کہ وکیل عقد شراء کو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کرے۔

یعنی مؤکل کے مال سے خریدنے کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ وکیل، مؤکل کے مال سے ثمن ادا کرے اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ وکیل عقد کو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کرے۔

شارح فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ دوسرا احتمال ہی مراد ہے کیونکہ پہلے احتمال میں قدرے تفصیل بھی ہے اور اختلاف بھی ہے جیسا کہ آئندہ آ رہا ہے۔ اور دوسرا احتمال کہ اگر وکیل عقد کو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کر دے تو یہ عقد مؤکل کیلئے واقع ہوگا۔ مجمع علیہ اور متفق علیہ ہے۔ اور قدوری کی عبارت او یشتریہ بمال المؤکل مطلق ہے یعنی اسمیں کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے۔ پس جب اس میں کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے تو اس کو مجمع علیہ اور متفق علیہ صورت پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی یہی کہا جائے گا کہ قدوری کی عبارت او یشتریہ بمال المؤکل سے مراد عقد شراء کو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کرنا ہے نہ کہ مؤکل کے دراہم کی طرف۔ عقد کو منسوب کئے بغیر مؤکل کے مال سے ثمن ادا کرنا ہے۔ بہرحال مذکورہ تین صورتوں میں سے،

**پہلی صورت**...... یہ ہے کہ اگر وکیل نے عقد شراء کو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کیا تو یہ عقد مؤکل کیلئے واقع ہوگا اور خرید کردہ غلام مؤکل کا ہوگا نہ کہ وکیل کا۔

**دوسری صورت**...... یہ ہے کہ اگر وکیل نے عقد شراء کو اپنے دراہم کی طرف منسوب کیا تو یہ عقد خود وکیل کیلئے ہوگا اور خرید کردہ غلام وکیل کا ہوگا نہ کہ مؤکل کا۔

صاحب ہدایہؒ نے ان دونوں مسئلوں کے بعد حملاً لحاله علیٰ ما یحل له شرعاً او یفعله عادةً سے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ ایک دلیل عرف ہے اور ایک دلیل شرع ہے۔ دلیل عرف تو یہ دونوں کو شامل ہے کیونکہ اس پر جاری ہے کہ عقد کو اپنے دراہم کی طرف منسوب کرنے والا اپنے لئے خرید کرنے والا ہوتا ہے۔ اور مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کرنے والا مؤکل کیلئے خرید کرنے والا ہوتا ہے۔ پس اس عرف کی وجہ سے پہلی صورت میں عقد شراء مؤکل کیلئے ہوگا اور دوسری صورت میں وکیل کیلئے ہوگا اور دلیل شرع خاص طور پر پہلی صورت کے ساتھ متعلق ہے۔ اس طور پر کہ پہلی صورت یہ ہے کہ اگر وکیل نے عقد شراء کو مؤکل کے دراہم کی طرف منسوب کیا تو عقد شراء مؤکل کیلئے ہوگا کیونکہ اگر عقد شراء دوسرے کے مال کی طرف منسوب ہو اور شراء اپنے لئے ہو تو یہ حرام ہے اسلئے کہ اس صورت میں

مؤکل کے دراہم کا غصب کرنا لازم آتا ہے اور غصب کا حرام ہونا واضح ہے اور اگر عقد شراء اپنے مال کی طرف منسوب ہوا اور شراء دوسرے کیلئے ہو یہ حرام نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں غصب کا مرتکب ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

بہرحال مصنف ہدایہ نے حملاً لحاله علیٰ ما یحل له شرعاً سے دلیل شرع بیان کی ہے۔ اور او یفعله عادةً سے دلیل عرف کو بیان کیا ہے۔ دلیل شرع تو صرف پہلی صورت پر ہے اور دلیل عرف دونوں صورتوں پر ہے۔ (کفایہ)

**تیسری صورت** ...... یہ ہے کہ وکیل نے عقد شراء کو دراہم مطلقہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ مثلاً یہ کہا کہ میں نے یہ غلام ایک سو دراہم کے عوض خریدا اور یہ نہیں کہا کہ اپنے ایک سو دراہم یا مؤکل کے ایک سو دراہم کے عوض خریدا۔ پس اس صورت میں اگر وکیل نے دراہم مطلقہ سے مؤکل کیلئے خریدنے کی نیت کی تو یہ عقد شراء مؤکل کیلئے ہوگا اور اگر اپنے خریدنے کی نیت کی تو یہ عقد شراء خود وکیل کیلئے ہوگا۔ کیونکہ غیر معین غلام خرید کرنے کی توکیل کی صورت میں وکیل کو دونوں اختیار ہوتے ہیں وہ اپنے لئے خرید کرنے کا بھی مجاز ہے اور مؤکل کیلئے بھی خرید کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔ لہٰذا خرید کرتے وقت جس کی نیت کرے گا غلام اسی کا ہوگا۔ اور اگر دراہم مطلقہ کی صورت میں وکیل اور مؤکل کے درمیان اختلاف ہو گیا یعنی وکیل نے کہا کہ یہ غلام میں نے اپنے لئے خریدا ہے اور مؤکل نے کہا کہ نہیں بلکہ میرے لئے خریدا ہے۔ تو اس صورت میں بالاتفاق ادائیگی ثمن کو فیصل قرار دیا جائے گا یعنی اگر ثمن وکیل کے مال سے ادا کیا گیا ہے تو یہ خریداری وکیل کیلئے ہوگی۔ اور وکیل غلام کا مالک ہوگا۔ اور اگر مؤکل کے مال سے ثمن ادا کیا گیا ہے تو یہ خریداری مؤکل کیلئے ہوگی اور مؤکل اس غلام کا مالک ہوگا۔ کیونکہ ثمن کا ادا کرنا اس بات پر ظاہری دلیل ہے کہ وکیل کے حال کو اس پر محمول کیا جائے۔ جو اس کیلئے شرعاً حلال ہے یا اس کو عادةً کیا جاتا ہے۔ یعنی اگر وکیل نے اپنے مال سے ثمن ادا کیا ہے تو یہ اپنے مال سے ثمن ادا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خریداری خود وکیل کیلئے ہے۔ اسلئے کہ عرفاً اور عادةً ایسا نہیں کیا جاتا ہے کہ مؤکل اپنے مال سے ثمن ادا کرے اور خریداری دوسرے کیلئے ہو اور اگر مؤکل کے مال سے ثمن ادا کیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خریداری بھی مؤکل کیلئے ہے۔ اسلئے کہ شرعاً یہ بات حرام ہے کہ آدمی خریداری اپنے لئے کرے اور ثمن دوسرے کے مال سے ادا کرے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ اس صورت میں وکیل کا غاصب ہونا لازم آئے گا اور اگر وکیل اور مؤکل اس بات پر متفق ہو گئے کہ غلام کی خریداری کرتے وقت وکیل کی کوئی نیت نہیں تھی۔ تو اس صورت میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ یہ خریداری، عاقد، یعنی وکیل کیلئے ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ آدمی اپنے لئے کام کرتا ہے سوائے اس کے کہ وہ اپنا کام کسی دوسرے کیلئے اس کے مال کی طرف نسبت کر کے یا اس کی نیت کر کے قرار دے دے۔ مگر چونکہ یہاں فرض کیا گیا ہے کہ وکیل نے اپنی اس خریداری کو دوسرے کیلئے قرار نہیں دیا ہے اسلئے یہ خریداری عاقد یعنی وکیل ہی کیلئے ہوگی۔

اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس صورت میں بھی ادائیگی ثمن کو فیصل بنایا جائے گا۔ یعنی ثمن جس کے مال سے ادا ہوگا خریداری اسی کیلئے ہوگی اور وہی غلام کا مالک ہوگا۔ کیونکہ وکیل نے جو خریداری کی ہے وہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے مطلق ہے اور دونوں صورتوں کا احتمال رکھتی ہے۔ یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ خریداری مؤکل کیلئے ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ خریداری خود وکیل کیلئے ہو۔ پس دونوں کا احتمال رکھنے کی وجہ سے یہ خریداری موقوف رہے گی۔ یعنی نہ وکیل کیلئے ہوگی اور نہ مؤکل کیلئے ہوگی۔ بلکہ یہ دیکھا جائے گا کہ ثمن کس کے مال سے ادا کیا گیا ہوگا۔ یہ محتمل خریداری اسی کیلئے ہوگی۔

دوسری دلیل ...... یہ ہے کہ جب وکیل اور مؤکل نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ خرید کرتے وقت وکیل کی کوئی نیت نہیں تھی تو اس میں یہ بھی

احتمال ہے کہ وکیل نے موکل کیلئے نیت کی مگر بھول گیا ہو۔ اور جب یہ بھی احتمال ہے تو خریداری یقینی طور سے عاقد یعنی وکیل کیلئے کیسے ہو سکتی ہے اور جو ہم نے ابو یوسفؒ کی طرف سے کہا ہے اس میں وکیل کا حال صلاح پر محمول ہے اس طور پر کہ اگر ثمن موکل کے مال سے ادا، کیا گیا ہو اور خریداری وکیل کیلئے ہو۔ جیسا کہ امام محمدؒ نے کہا ہے تو وکیل غاصب ہوگا اور اگر خریداری بھی موکل کیلئے ہو تو وکیل غاصب نہ ہو گا۔ بہر حال ادائیگی ثمن کو فیصل قرار دینے کی صورت میں چونکہ وکیل کا حال صلاح پر محمول ہوتا ہے اسلئے خرید کرتے وقت نیت موجود نہ ہونے پر اتفاق کر لینے کی صورت میں ادائیگی ثمن کو فیصل قرار دینا مناسب ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اناج کی بیع سلم کے سلسلہ میں وکیل کرنے کی بھی یہی صورتیں ہیں جو اوپر مذکور ہیں۔ کیونکہ بیع سلم میں اناج بھی غیر معین ہوتا ہے۔ پس جب وکیل نے بیع سلم کی تو دیکھا جائے گا کہ اس نے عقد کو اپنے مال کی طرف منسوب کیا ہے یا موکل کے مال کی طرف یا مطلق دراہم کی طرف پھر مطلق دراہم کی صورت میں اس کی کچھ نیت ہے یا نہیں۔ اگر نیت ہے تو اپنے واسطے ہے یا موکل کے واسطے ہے۔ یا دونوں نے نیت میں اختلاف کیا ہے۔ اور اگر وکیل اور موکل کا اتفاق ہے کہ نیت نہیں تھی تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

## موکل نے وکیل کو ایک غلام ہزار روپے کے عوض خریدنے کا حکم دیا وکیل نے کہا میں نے خریدا اور وہ میرے پاس فوت ہو گیا اور موکل نے کہا تو نے اسے اپنے لئے خریدا تھا تو موکل کا قول قابل قبول ہوگا

قال ومن امر رجلا بشراء عبد بالف فقال قد فعلت ومات عندی وقال الآمر اشتریته لنفسک فالقول قول الآمر فان کان دفع الیه الالف فالقول قول المأمور لان فی الوجه الاول اخبر عما لا یملک استینافه وهو الرجوع بالثمن علی الآمر وهو ینکر والقول للمنکر وفی الوجه الثانی هو امین یرید الخروج عن عهدة الامانة فیُقبل قوله ولو کان العبد حیا حین اختلفا ان کان الثمن منقودا فالقول للمامور لانه امین وان لم یکن منقودا فکذالک عند ابی یوسفؒ ومحمدؒ لانه یملک استیناف الشراء فلا یتهم فی الاخبار عنه وعند ابی حنیفة القول للآمر لانه موضع تهمة بان اشتراه لنفسه فاذا رأی الصفقة خاسرة الزمها الآمر بخلاف ما اذا کان الثمن منقودا لانه امین فیه فیُقبل قوله تبعا لذالک ولا ثمن فی یده ههنـ

ترجمہ...... ایک شخص نے ایک شخص کو ایک ہزار روپیہ کے عوض ایک غلام خریدنے کا حکم دیا۔ پس وکیل نے کہا کہ میں نے کیا ہے لیکن، غلام میرے پاس مر گیا ہے اور موکل نے کہا کہ تو نے اس غلام کو اپنے واسطے خریدا تھا تو موکل کا قول قبول ہوگا۔ پس اگر موکل نے وکیل ایک ہزار روپیہ دے دیئے ہوں تو وکیل کا قول قبول ہوگا۔ اسلئے کہ پہلی صورت میں وکیل نے ایسی چیز کی خبر دی ہے جس کو ایجاد کرنے کا، مالک نہیں ہے اور وہ موکل سے ثمن واپس لینا ہے حالانکہ موکل اس کا منکر ہے اور قول منکر ہی کا معتبر ہوتا ہے اور دوسری صورت میں وکیل امین ہے وہ امانت کی ذمہ داری سے نکلنا چاہتا ہے۔ لہٰذا اسی کا قول قبول ہوگا اور اگر جس وقت ان دونوں نے اختلاف کیا ہے اس وقت غلام زندہ ہو (پس) اگر ثمن (وکیل کو) دے دیا گیا ہو تو وکیل کا قول قبول ہوگا۔ اسلئے کہ وہ امین ہے اور اگر ثمن نہیں دیا گیا تو بھی صاحبین کے نزدیک ایسا ہی ہے کیونکہ وہ از سر نو خریدنے کا مالک ہے تو وہ خرید کرنے کی خبر دینے میں متہم نہ ہوگا۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک موکل

قول معتبر ہے کیونکہ یہ تہمت کا مقام ہے بایں طور کہ اس کو اپنے لئے خریدا ہو پھر جب دیکھا کہ یہ گھاٹے کا معاملہ ہے تو اس کو مؤکل کے ذمہ ڈال دیا۔ برخلاف اس قول کے جب ثمن دے دیا گیا ہو۔ کیونکہ اس میں وکیل امین ہے۔ لہٰذا اس کی طبیعت میں اسی کا قول قبول ہوگا۔ اور یہاں وکیل کے قبضہ میں ثمن نہیں ہے۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو ایک ہزار روپیہ کے عوض ایک غلام خریدنے کا وکیل کیا۔ وکیل نے کہا کہ میں نے وہ غلام خریدا تھا مگر میرے پاس مر گیا اور مؤکل نے کہا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ غلام تو نے اپنے واسطے خریدا تھا اور مؤکل نے ابھی تک وکیل کو ایک ہزار روپیہ نہیں دیا ہے تو اس صورت میں مؤکل کا قول معتبر ہوگا۔ اور یہ خریداری وکیل کیلئے ہوگی نہ کہ مؤکل کیلئے یہی ایک روایت امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی ہے اور اگر مؤکل، وکیل کو ایک ہزار روپیہ دے چکا ہے اور پھر یہ اختلاف ہوا ہے تو بالاتفاق وکیل کا قول معتبر ہوگا۔

ان دونوں صورتوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں یعنی جس صورت میں مؤکل نے وکیل کو ثمن نہیں دیا ہے اس صورت میں وکیل نے ایسی چیز کی خبر دی ہے جس کے سبب وہ از سر نو موجود کرنا چاہے تو موجود نہیں کر سکتا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ وکیل کا یہ کہنا کہ میں نے آپ کے حکم کے مطابق غلام خرید لیا تھا مگر وہ غلام میرے پاس مر گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وکیل، مؤکل سے اس مردہ غلام کا ثمن لینا چاہتا ہے اور مؤکل سے ثمن لینے کا سبب عقد ہے۔ حالانکہ وکیل فی الحال اس غلام کے عقد پر قادر نہیں ہے کیونکہ جس غلام میں کلام ہے وہ غلام مردہ ہے اور مردہ غلام محل عقد نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ وکیل اس مردہ غلام کے عقد شراء پر قادر نہیں ہے۔ اور جو شخص فی الحال کسی چیز کے موجود کرنے پر قادر نہ ہو اس چیز کے سلسلہ میں اس کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ وکیل کا قول کہ میں نے یہ غلام مؤکل کیلئے خریدا تھا اور یہ میرے پاس مر گیا ہے تو بھی معتبر نہ ہوگا۔ جیسے اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی اور پھر یہ کہا کہ میں نے رجوع کر لیا تھا اور عورت نے کہا کہ تو نے رجوع نہیں کیا ہے تو اس صورت میں اگر عورت کی عدت باقی ہے تو شوہر کا قول معتبر ہے کیونکہ اس صورت میں شوہر از سر نو رجعت کرنے پر قادر ہے اور اگر عدت گذرنے کے بعد یہ اختلاف ہوا تو شوہر کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ کیونکہ شوہر از سر نو فی الحال رجعت کرنے پر قادر نہیں ہے، پس یہاں بھی چونکہ وکیل غلام کے مر جانے کی وجہ سے فی الحال از سر نو عقد کرنے پر قادر نہیں ہے۔ اسلئے وکیل کا قول معتبر نہ ہوگا۔

اسی دلیل کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ وکیل کا مؤکل سے ثمن کا مطالبہ نہ کرنا اس بات کے ساتھ خاص ہے کہ وکیل نے غلام مؤکل کیلئے خریدا ہے یعنی وکیل اس کا مدعی ہے کہ میں نے یہ غلام مؤکل کیلئے خریدا ہے اور خود مؤکل اس کا منکر ہے اور وکیل کے پاس اپنا دعویٰ ثابت کرنے کیلئے بینہ بھی موجود نہ ہونے کی صورت میں چونکہ منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اسلئے یہاں مؤکل کا قول معتبر ہوگا۔

علامہ بدرالدین عینیؒ نے اس دلیل کی عبارت پر ایک لفظی اعتراض کر کے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض ..... یہ ہے کہ عبارت میں استینافہ کی ضمیر سے سبب رجوع یعنی عقد شراء مراد ہے جیسا کہ تقریر دلیل میں اس کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ پس جب عقد مراد ہے تو صاحب ہدایہ نے استینافہ کی ضمیر کا مرجع ظاہر کرتے ہوئے وھو الرجوع بالثمن کیوں فرمایا ہے وھو العقد کیوں نہیں فرمایا؟

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ از سر نو عقد شراء کرنے سے وکیل کا مقصود، مؤکل سے ثمن لینا ہے نہ کہ مؤکل کیلئے عقد شراء کرنا۔ لہٰذا صاحب ہدایہ نے واسطہ یعنی عقد کو چھوڑ کر جو مقصود تھا اس کی صراحت فرما دی ہے۔ پس یہ سبب (رجوع بالثمن علی المؤکل) کو ذکر کر کے سبب (عقد شراء) مراد لینے کی قبیل سے ہوگا۔ اور یہ جائز ہے اور دوسری صورت میں یعنی جس صورت میں مؤکل، وکیل کو ثمن ادا کر چکا ہے اس صورت میں وکیل امین ہے اور وہ یہ کہہ کر کہ میں نے آپ کیلئے غلام خریدا تھا مگر وہ میرے پاس مر گیا ہے اپنے آپ کو امانت کی ذمہ داری سے سبکدوش کرنا چاہتا ہے اور امانت کے سلسلہ میں مالک اور امین کے درمیان اگر یہ اختلاف ہو جائے کہ امین، امانت سے عہدہ برا ہونے کا مدعی ہو اور مالک اس کا منکر ہو تو امین کا قول معتبر ہوتا ہے۔ پس یہاں بھی چونکہ مؤکل جو روپیہ کا مالک ہے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تو نے غلام میرے لئے نہیں خریدا ہے بلکہ اپنے لئے خریدا ہے۔ لہٰذا تو نے عہدۂ امانت ادا نہیں کیا ہے اور وکیل جو امین ہے وہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے یہ غلام تیرے لیئے خریدا تھا۔ لہٰذا میں امانت کی ذمہ داری ادا کر چکا۔ اسلئے یہاں بھی امین یعنی وکیل کا قول معتبر ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ جس وقت مؤکل اور وکیل میں اختلاف ہوا یعنی وکیل نے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے لئے خریدا ہے اور مؤکل نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے اپنے لیئے خریدا ہے اسوقت اگر یہ غلام زندہ ہو اور مؤکل وکیل کو ثمن دے چکا ہے تو وکیل کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ وکیل امین ہے عہدۂ امانت سے نکلنا چاہتا ہے اور پہلے گذر چکا کہ امین کا قول معتبر ہوتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں بھی وکیل کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر مؤکل نے وکیل کو ثمن نہیں دیا ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وکیل ہی کا قول معتبر ہوگا۔ مگر امام اعظمؒ کے نزدیک مؤکل کا قول معتبر ہوگا۔

**صاحبینؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ اس صورت میں وکیل مؤکل کیلئے از سر نو عقد شراء کرنے پر قادر ہے کیونکہ غلام زندہ ہے اور زندہ غلام محل شراء ہوتا ہے۔ لہٰذا وکیل فی الحال اس غلام کو مؤکل کیلئے خریدنے پر قادر ہے اور جب وکیل اس غلام کو فی الحال مؤکل کیلئے خریدنے پر قادر ہے تو وکیل اپنی اس خبر میں کہ میں نے یہ غلام مؤکل کیلئے خریدا ہے متہم نہ ہوگا۔ جب وکیل اپنی اس خبر میں متہم نہیں ہے تو اس کا قول بالیقین معتبر ہوگا۔

**اعتراض** ...... لیکن اگر اس پر اعتراض کرے کہ اگر خریداری اولاً وکیل کیلئے ہو جیسا کہ مؤکل کہتا ہے تو اس کے بعد از سر نو مؤکل کیلئے خریداری کیسے ہو سکتی ہے۔

**جواب** ...... اس کا جواب یہ ہے کہ وکیل اپنے بائع کے ساتھ عقد شراء کو فسخ کر دے پھر اس کو مؤکل کے لئے خرید لے اس طرح کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

**حضرت امام اعظمؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ وکیل کا یہ خبر دینا کہ میں نے یہ غلام مؤکل کیلئے خریدا ہے محل تہمت ہے اس طور پر کہ وکیل نے اس غلام کو اصلاً تو اپنے لیئے ہی خریدا ہو مگر جب اس میں خسارہ محسوس ہوا ہو تو اس کو مؤکل کے ذمہ ڈالنے کا ارادہ کر لیا ہو۔ پس اس تہمت کی وجہ سے وکیل کا قول معتبر نہ ہوگا۔ بلکہ مؤکل کا قول معتبر ہوگا۔ اسکے برخلاف جب مؤکل، وکیل کو ثمن ادا کر چکا اور پھر وکیل اور مؤکل میں اختلاف ہوا تو وکیل کا قول اسلئے معتبر ہوگا کہ اس صورت میں وکیل امین ہے اور عہدۂ امانت سے سبکدوش ہونے میں امین ہی کا قول معتبر ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی وکیل جو امین ہے امانت سے عہدہ برا ہونے میں اسی کا قول معتبر ہوگا اور اس کے ضمن اور تبعیت میں وکیل کا یہ قول بھی معتبر اور قبول ہوگا کہ غلام کی خریداری مؤکل کیلئے ہے اور جو چیز ضمناً تبعاً ثابت ہوتی ہے اس کے وصف کی طرف نظر نہیں کی

جاتی۔ لہذا اس صورت میں وکیل کے متہم یا غیر متہم ہونے کی طرف نظر نہ کی جائے گی۔ بلکہ وکیل کا قول قبول کرلیا جائے گا۔ اور یہاں یعنی جس صورت میں مؤکل نے وکیل کو ثمن نہیں دیا ہے اور غلام زندہ ہے اس صورت میں وکیل کے قبضہ میں چونکہ ثمن نہیں ہے اسلئے وکیل امین بھی نہ ہوگا۔ اور جب اس صورت میں وکیل امین نہیں ہے تو اس کا قول بھی معتبر نہ ہوگا۔

## مؤکل نے وکیل کو معین غلام خریدنے کا حکم دیا دونوں نے اختلاف کیا حالانکہ وہ غلام زندہ ہے تو وکیل کا قول قبول ہوگا

**وان كان امره بشراء عبد بعينه ثم اختلفا والعبد حي فالقول للمامور سواء كان الثمن منقوداً او غير منقود وهٰذا بالاجماع لانه اخبر عما يملك استينافه ولا تهمة فيه لان الوكيل بشراء شيء بعينه لا يملك شراءه لنفسه بمثل ذالک الثمن في حال غيبته على ما مر بخلاف غير المعين على ما ذكرناه لابي حنيفة**

ترجمہ...... اور اگر مؤکل نے وکیل کو کسی معین غلام کے خریدنے کا حکم دیا پھر دونوں نے اختلاف کیا حالانکہ غلام زندہ ہے تو وکیل کا قول قبول ہوگا۔ خواہ ثمن ادا کیا گیا ہو یا ادا نہ کیا گیا ہو اور یہ حکم بالاجماع ہے کیونکہ وکیل نے ایسی چیز کی خبر دی ہے جس کو از سرنو کرنے پر قادر ہے اور اس میں کوئی تہمت نہیں ہے اسلئے کہ کسی معین چیز کو خریدنے کا وکیل مؤکل کی عدم موجودگی میں اسی ثمن کے عوض کے مثل اپنے لئے خریدنے کا مالک نہیں ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔ برخلاف غیر معین غلام کے جیسا کہ ہم نے ابوحنیفہؒ کی دلیل میں بیان کیا ہے۔

تشریح...... گذشتہ مسئلہ کی ایک صورت یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو ایک متعینہ غلام خریدنے کا حکم دیا۔ پھر دونوں میں اختلاف ہوا یعنی مؤکل نے کہا کہ یہ غلام تو نے اپنے لئے خریدا ہے۔ اور وکیل نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے آپ کیلئے خریدا ہے اور اس اختلاف کے وقت غلام زندہ ہے تو حضرت امام صاحب اور ان کے دونوں شاگرد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اس پر متفق ہیں کہ اس صورت میں وکیل کا قول معتبر ہوگا۔ مؤکل نے وکیل کو ثمن دیا ہو یا نہ دیا ہو۔

دلیل...... یہ ہے کہ وکیل نے یہ کہہ کر کہ میں نے یہ غلام مؤکل کیلئے خریدا ہے ایسی چیز کی خبر دی ہے جو اس کو وہ از سرنو کرسکتا ہے یعنی اختلاف کے بعد وکیل اس غلام کو مؤکل کیلئے از سرنو خرید کرسکتا ہے اور وکیل اس خبر دینے میں متہم بھی نہ ہوگا۔ اور وکیل اس لئے متہم نہ ہوگا کہ جو شخص کسی متعینہ چیز کو خریدنے کا وکیل ہو وہ مؤکل کی عدم موجودگی میں اسی ثمن کے بقدر کے عوض اس شیء کو اپنے لئے خریدنے کا مجاز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ پس جب وکیل اس متعینہ غلام کو اپنے لئے خریدنے کا مجاز نہیں ہے تو وہ اپنی اس خبر میں کہ میں نے یہ غلام مؤکل کیلئے خریدا ہے قطعاً متہم نہ ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر غیر معین غلام خریدنے کا وکیل کیا ہو اور پھر وکیل یہ کہے کہ میں نے یہ غلام مؤکل کیلئے خریدا ہے تو وکیل اپنی اس خبر میں متہم ہوسکتا ہے جیسا کہ گذشتہ مسئلہ کے تحت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

## ایک شخص نے دوسرے سے کہا تو فلاں کے واسطے یہ غلام میرے ہاتھ فروخت کردے تو اس نے فروخت کردیا پھر قائل نے اسکا انکار کیا پھر وہ دوسرا شخص آ گیا اور اس نے کہا کہ میں نے اسے حکم کیا تھا تو کس کا قول معتبر ہوگا

ومن قال لآخر يعني هذا العبد لفلان فباعه ثم انكر ان يكون فلان امره ثم جاء فلان وقال انا امرته بذالك فان فلانا يأخذه لان قوله السابق اقرار منه بالوكالة عنه فلا ينفعه الانكار اللاحق فان قال فلان لم آمره لم يكن ذالك له لان الاقرار ارتدّ برده قال الا ان يسلمه المشترى له فيكون بيعا عنه وعليه العهدة لانه صار مشتريا بالتعاطي كمن اشترى لغيره بغير امره حتى لزمه ثم سلمه المشترى له ودلت المسألة على ان التسليم على وجه البيع يكفي للتعاطي وان لم يوجد نقد الثمن وهو يتحقق في النفيس والخسيس لاستتمام التراضي وهو المعتبر في الباب

ترجمہ ۔۔۔ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو فلاں کے واسطے یہ غلام میرے ہاتھ فروخت کردے۔ پس اس نے اس کو فروخت کردیا پھر قائل نے اس بات سے انکار کیا کہ فلاں نے اس کو حکم دیا ہے پھر فلاں شخص آ گیا اور اس نے کہا کہ میں نے اس کو اس غلام کے خریدنے کا حکم دیا تھا تو فلاں شخص اس کو لے لے گا۔ کیونکہ قائل کا قول سابق قائل کی طرف سے وکالت عن فلان کا اقرار ہے۔ لہٰذا اس کا انکار لاحق اس کیلئے کارآمد نہ ہوگا۔ پس اگر فلاں نے کہا کہ میں نے اس کو حکم کیا تھا تو اس کیلئے خریدا ہوا غلام نہ ہوگا کیونکہ اقرار اس کے رد کرنے سے رد ہو گیا۔ کہا ہے کہ فلاں کیلئے غلام کو خریدنے والا غلام فلاں کے سپرد کردے۔ تو یہ مشتری کی طرف سے بیع ہوگی اور اس فلاں پر ذمہ داری ہوگی۔ کیونکہ وہ فلاں تعاطی کے ذریعہ مشتری ہو گیا۔ جیسے وہ شخص جس نے اپنے غیر کیلئے بغیر اس کے حکم کے خریدا حتیٰ کہ وہ خریدار کے ذمہ لازم ہو گئی۔ پھر جس کے واسطے خریدی تھی اس کو سپرد کردی اور یہ مسئلہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ بیع کے طور پر سپرد کرنا تعاطی کیلئے کافی ہے اگرچہ ثمن کا ادا کرنا نہ پایا جائے اور بیع تعاطی نفیس اور خسیس دونوں میں متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ باہمی رضامندی پوری ہے اور بیع میں یہی معتبر ہے۔

تشریح ۔۔۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد سے کہا کہ میں فلاں مثلاً شاہد کی طرف سے تیرے اس غلام کو خریدنے کا وکیل ہوں۔ لہٰذا تو یہ اپنا غلام میرے ہاتھ فلاں یعنی شاہد کیلئے فروخت کردے حامد نے وہ غلام خالد کے ہاتھ فروخت کردیا۔ پھر خالد نے کہا کہ شاہد نے مجھ کو اس غلام کے خریدنے کا حکم نہیں دیا تھا یعنی میں شاہد کا وکیل نہیں ہوں بلکہ میں نے یہ غلام اپنی ذات کیلئے خریدا ہے پھر فلاں یعنی شاہد نے آ کر کہا کہ میں نے خالد کو اس غلام کے خریدنے کا حکم دیا تھا اور خالد نے یہ غلام میرے لئے خریدا ہے تو اس صورت میں فلاں یعنی شاہد کو یہ حق ہوگا کہ وہ مشتری یعنی خالد سے اس غلام کو لے لے اور ثمن ادا کردے۔

اس کی دلیل ۔۔۔ یہ ہے کہ خالد کا پہلا قول کہ یہ غلام میرے ہاتھ شاہد کے واسطے فروخت کردے۔ خالد کی طرف سے اس بات کا اقرار ہے کہ وہ شاہد کی طرف سے اس غلام کے خریدنے کا وکیل ہے۔ پھر خریداری کے بعد خالد نے شاہد کی طرف سے وکیل ہونے کا انکار کیا ہے۔ حالانکہ اقرار سابق انکار لاحق کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ یعنی اقرار کرنے کے بعد اگر انکار کیا تو اس انکار سے اس کا اقرار سابق

باطل نہیں ہوگا۔ لہذا یہاں بھی خالد کا اقرار سابق اس کے بعد والے انکار سے باطل نہ ہوگا۔ اور جب خالد کا اقرار بالوکالت باطل نہیں ہوا تو اس کا خریدا ہوا غلام مؤکل یعنی شاہد کیلئے ہوگا نہ کہ وکیل یعنی خالد کیلئے۔

اور اگر فلاں یعنی شاہد نے یہ کہا کہ میں نے خالد کو مذکورہ غلام خریدنے کا حکم نہیں دیا تھا تو اس صورت میں شاہد کو مذکورہ غلام لینے لینے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ کیونکہ مشتری یعنی خالد نے اپنے وکیل ہونے کا جو اقرار کیا تھا وہ مؤکل یعنی شاہد کے رد کرنے سے رد ہوگیا ہے اور جب خالد کا اقرار بالوکالت رد ہوگیا تو مذکورہ خریدا ہوا غلام خود خالد (مشتری) کیلئے ہوگا نہ کہ شاہد کیلئے۔ اس کے بعد اگر شاہد، خالد کے اقرار کی تصدیق بھی کرے تو یہ تصدیق کرنا اس کے لئے کارآمد نہ ہوگا۔ کیونکہ شاہد کے رد کرنے کی وجہ سے جب خالد کا اقرار منتفی ہوگیا تو اب شاہد کی تصدیق درست نہ ہوگی۔

امام محمدؒ کا قول الا ان یسلمه المشتری له سابقہ عبارت لم یکن ذالک له سے مستثنیٰ ہے۔ یعنی اگر فلاں یعنی شاہد نے یہ کہا کہ میں نے خالد کو مذکورہ غلام خریدنے کا حکم نہیں دیا تھا تو اس صورت میں شاہد کیلئے مذکورہ غلام لینے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ مگر ایک صورت ایسی ہے۔ جس میں یہ کہنے کے باوجود شاہد کو غلام لینے کا حق حاصل ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ جس کو ان یسلمه المشتری له سے بیان کیا گیا ہے۔

صاحب فتح القدیر نے تحریر کیا ہے کہ یہاں لفظ مشتری دو روایتوں کے ساتھ مروی ہے۔ ایک را کے کسرہ کے ساتھ، دوم را کے فتحہ کے ساتھ۔ کسرہ کی صورت میں لفظ المشتری، ان یسلم کا فاعل ہوگا اور لہٗ کا لام اجل کیلئے ہوگا اور اس کی ضمیر فلاں (شاہد) کی طرف راجع ہوگی اور یسلمہٗ کی ضمیر منصوب مفعول اول ہوگی اور اس کا مرجع عبد مذکور ہوگا۔ اور مفعول ثانی یعنی الیہ محذوف ہوگا اور الیہ کی ضمیر کا مرجع فلاں (شاہد) ہوگا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر فلاں (شاہد) کیلئے خریدنے والا شخص (خالد) اس غلام کو فلاں (شاہد) کے سپرد کر دے تو فلاں یعنی شاہد کو یہ حق ہوگا کہ وہ اس غلام کو لے لے اور اس کا ثمن خالد کو دے دے۔

اور فتحۂ را کی صورت میں ان یسلمه کی ضمیر منصوب مفعول اول ہے اور مرجع عبد ہے اور المشتری لهٗ بغیر حروف جر کے مفعول ثانی ہے اور مشتری لہٗ سے مراد وہ فلاں (شاہد) ہے اور ان یسلمه کا فاعل ضمیر مرفوع ہے جو مشتری (خالد) کی طرف راجع ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر خریدنے والا (خالد) اس غلام کو مشتری لہٗ یعنی فلاں (شاہد) کے سپرد کر دے تو شاہد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس غلام کو لے لے اور اس کا ثمن ادا کر دے۔ اب پوری عبارت کا خلاصہ یہ ہوگا کہ اگر شاہد نے یہ کہا کہ میں نے خالد کو مذکورہ غلام خریدنے کا حکم نہیں دیا تھا تو شاہد مذکورہ غلام لینے کا حقدار نہ ہوگا۔ ہاں اگر خالد یہ غلام شاہد کے سپرد کر دے تو اس صورت میں شاہد یہ غلام لینے کا حقدار ہے۔ مگر یہ لینے کا حقدار ہونا اس وجہ سے نہیں کہ خالد، شاہد کی طرف سے وکیل بالشراء ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ خالد کا شاہد کی طرف غلام سپرد کرنا خالد کی طرف سے بیع ہے اور شاہد کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ ثمن دے کر اس غلام کو لے لے۔

صاحب ہدایہ نے دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ خالد اور شاہد کے درمیان یہ لین دین بیع تعاطی کے طور پر ہوگا۔ یعنی خالد بیع تعاطی کے طور پر فروخت کرنے والا ہوگا۔ اور شاہد خریدنے والا ہوگا اور بیع تعاطی جائز ہے جیسا کہ کتاب البیوع کے آغاز میں گذر چکا ہے۔ لہذا خالد اور شاہد کا لین دین بھی جائز ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک فضولی آدمی مثلاً واصف نے اپنے غیر مثلاً عارف کیلئے بغیر عارف کے حکم کے کوئی چیز خریدی تو یہ عقد شراء مشتری یعنی واصف پر لازم ہوگا۔ مگر پھر مشتری (واصف) نے اس چیز کو عارف کے سپرد کر دیا تو یہ بیع

تعاطی ہوگی۔ یعنی بیع تعاطی کے طور پر واصف بیچنے والا ہوگا۔ اور عارف خریدنے والا ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ بیع تعاطی کیلئے اتنا کافی ہے کہ علیٰ وجہ البیع کسی چیز کو کسی کے سپرد کر دیا جائے اگر چہ قبضہ کرنے والے کی طرف سے ادائے ثمن نہ پایا جائے یعنی بیع تعاطی جس طرح اخذ اور اعطاء یعنی مبیع لے کر ثمن ادا کرنے سے منعقد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اخذ بلا اعطاء یعنی بغیر ثمن ادا کیئے محض مبیع لینے سے بھی منعقد ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ لوگوں کی عادت ہے۔ چنانچہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ جن لوگوں کا دکانوں پر حساب کتاب چلتا رہتا ہے وہ دکان سے بغیر ایجاب وقبول کے سامان لے کر آ جاتے ہیں اور فوری طور پر ثمن ادا نہیں کرتے اور بغیر ایجاب وقبول کے لین دین کا نام ہی بیع تعاطی ہے۔ پس لوگوں کے تعامل سے ثابت ہوا کہ بغیر ثمن ادا کیئے بھی بیع تعاطی منعقد ہو جاتی ہے۔

صاحبِ ہدایہ نے کہا کہ بیع تعاطی، اشیائے نفیسہ اور اشیائے خسیسہ دونوں میں متحقق ہوتی ہے۔ یعنی بیع تعاطی جس طرح اشیائے خسیسہ میں جائز ہے۔ اسی طرح اشیائے نفیسہ میں بھی جائز ہے کیونکہ بیع درست ہونے کیلئے عاقدین کی باہمی رضامندی شرط ہے (جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے الا ان تکون تجارۃ عن تراض ) اور باہمی رضامندی اشیائے نفیسہ اور اشیائے خسیسہ دونوں میں سے ہر ایک کی بیع تعاطی میں پورے طور پر موجود ہے لہٰذا ہر ایک کی بیع تعاطی جائز ہوگی۔

امام کرخیؒ نے فرمایا کہ بیع تعاطی صرف اشیائے خسیسہ میں جائز ہے اس کی پوری تفصیل کتاب البیوع کے اول میں گذر چکی ہے۔

## ایک شخص نے دوسرے کو دو معین غلام خریدنے کا حکم کیا اور ثمن اسکے سامنے بیان نہیں کیے پھر وکیل نے دو میں سے ایک غلام مؤکل کیلئے خریدا تو جائز ہے

قال ومن امر رجلا بان يشتری له عبدين باعيانهما ولم يسم له ثمنا فاشتری له احدهما جاز لان التوكيل مطلق فيجری علی اطلاقه وقد لايتفق الجمع بينهما فی البيع الا فيما لا يتغابن الناس فيه لانه توكيل بالشراء وهذا كله بالاجماع

---

ترجمہ ...... اور اگر ایک شخص نے کسی آدمی کو اس بات کا حکم دیا کہ وہ اس کے واسطے دو معین غلام خریدے اور اس آدمی کے سامنے ثمن بیان نہیں کیا پھر اس آدمی نے مؤکل کیلئے ان دونوں میں سے ایک غلام خریدا تو جائز ہے۔ کیونکہ توکیل مطلق ہے۔ لہٰذا وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوگی اور کبھی بیع میں دونوں غلاموں کا جمع کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ مگر اس صورت میں جس میں لوگ دھوکہ نہ کھاتے ہوں۔ اسلئے کہ یہ توکیل بالشراء ہے اور یہ تمام کا تمام بالاجماع ہے۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً شاہد سے کہا کہ تو میرے لئے یہ دو معین غلام خرید کر لادے اور مؤکل (خالد) نے غلاموں میں سے ایک غلام مؤکل کیلئے خرید کیا تو یہ خریداری جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں توکیل مطلق ہے یعنی مؤکل نے ان دونوں غلاموں کو نہ تو علیحدہ علیحدہ خریدنے کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے اور نہ دونوں کو ایک ساتھ خریدنے کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے بلکہ مطلق رکھا ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ لہٰذا وکیل ان دونوں غلاموں کو علیحدہ علیحدہ خریدے یا ایک ساتھ خریدے دونوں صورتیں جائز ہیں۔ یعنی دونوں صورتوں میں خریداری مؤکل کیلئے ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ کبھی دونوں غلاموں کو ایک ساتھ خریدنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے بھی اگر وکیل نے ایک غلام خریدا تو یہ خریداری مؤکل پر ہی نافذ ہوگی۔ ہاں اگر وکیل نے ایک غلام غبن فاحش کے ساتھ خریدا تو یہ خریداری جائز نہ ہوگی۔ یعنی اسکا ذمہ دار وکیل ہوگا اور مؤکل ذمہ دار نہ ہوگا۔

دلیل...... یہ ہے کہ یہ توکیل بالشراء ہے یعنی مؤکل نے اس کو خریداری کا وکیل کیا ہے اور توکیل بالشراء بالاجماع غبن فاحش کی متحمل نہیں ہوتی ہے۔ یعنی مؤکل کی طرف سے وکیل بالشراء کو غبن فاحش کے ساتھ خریداری کرنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے۔ پس جب وکیل بالشراء کو غبن فاحش کے ساتھ خریداری کرنے کی اجازت نہیں ہوتی تو اگر وکیل بالشراء نے غبن فاحش کے ساتھ خریداری کی تو مؤکل کے حکم کے خلاف ہونے کی وجہ سے یہ خریداری مؤکل پر نافذ نہ ہوگی۔ بلکہ وکیل پر نافذ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ یہ پورا مسئلہ بالاجماع ہے۔ علامہ ابن الہمامؒ نے کہا کہ صاحب ہدایہ نے توکیل بالشراء کی قید کے ساتھ اسلئے عقد کیا ہے کہ توکیل بالبیع کی صورت میں اگر وکیل نے غبن فاحش کے ساتھ فروخت کیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ فروخت کرنا جائز ہے۔ یعنی اگر ایک غلام فروخت کرنے کا کسی کو وکیل کیا اور غلام کی قیمت دوسو روپیہ تھی مگر وکیل نے اس کو تین سو روپیہ میں فروخت کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ جائز ہے اور یہ بیع مؤکل کیلئے ہے نہ کہ وکیل کیلئے۔

## مؤکل نے وکیل کو کہا دونوں کو ایک ہزار کے عوض خرید لے اور دونوں کی قیمت برابر ہے ان میں ایک کو پانچ سو یا اس سے کم یا زیادہ میں خریدا تو مؤکل کو خریداری لازم ہوگی یا نہیں

ولو امره بان يشتريهما بالالف وقيمتهما سواء فعند ابی حنيفةؒ ان اشترى احدهما بخمس مائة او اقل جاز فان اشترى باكثر لم يلزم الآمر لانه قابل الالف بهما وقيمتهما سواء فيقسم بينهما نصفين دلالة فكان آمراً بشرىٰ كل واحد منهما بخمسمائة ثم الشراء بها موافقة و باقل منها مخالفة الى خير وبالزيادة الى شر قلت الزيادة او كثرت فلا يجوز الا ان يشترى الباقى ببقية الالف قبل ان يختصما استحسانالان شرى الاول قائم وقد حصل غرضه المصرّح به وهو تحصيل العبدين بالالف وما ثبت الانقسام الا دلالة والصريح يفوقها

ترجمہ...... اور اگر مؤکل نے وکیل کو حکم دیا کہ ان دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض خرید لے اور ان دونوں کی قیمت برابر ہے۔ پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر ان دونوں میں سے ایک کو پانچ سو روپیہ یا کم کے عوض خریدا تو جائز ہے۔ اور اگر زیادہ کے عوض خریدا تو یہ خریداری مؤکل کے ذمہ لازم نہ ہوگی۔ اسلئے کہ مؤکل نے دونوں کے مقابلہ میں ایک ہزار بیان کیا ہے اور ان دونوں کی قیمت برابر ہے۔ تو ایک ہزار روپیہ دونوں کے درمیان دلالۃً آدھا آدھا تقسیم ہوگا۔ پس گویا مؤکل ان دونوں میں سے ہر ایک کو پانچ سو روپیہ کے عوض خریدنے کا حکم کرنے والا ہے۔ پھر پانچ سو کے عوض خریدنا تو موافقت ہے اور پانچ سو روپیہ سے کم کے عوض خریدنا بہترائی کی طرف مخالفت ہے اور پانچ سو سے زائد کے عوض خریدنا برائی کی طرف مخالفت ہے۔ زیادتی کم ہو یا زیادہ ہو جائز نہیں ہے مگر یہ کہ باقی غلام کو ہزار میں سے باقی کے عوض خصومت پیش آنے سے پہلے خرید لے تو یہ استحساناً جائز ہوگا۔ اسلئے کہ اول غلام کا خریدنا قائم ہے اور مؤکل کی غرض جس کی صراحت کی گئی تھی یعنی ایک ہزار کے عوض دونوں کو خریدنا وہ حاصل ہوگئی ہے اور بٹوارہ نہیں ثابت ہوا مگر دلالت سے اور

صریح دلالت سے بڑھ کر ہے۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو ایک ہزار روپیہ کے عوض ایسے دو غلام خریدنے کا وکیل کیا جن کی قیمت بھی برابر ہے۔ تو حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر وکیل نے ان دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کو پانچ سو روپیہ یا پانچ سو روپیہ سے کم کے عوض خریدا تو یہ خریداری جائز ہوگی۔ اور مؤکل پر نافذ ہوگی۔ لیکن اگر پانچ سو روپیہ سے زائد کے عوض خریدا تو یہ خریداری مؤکل پر لازم نہ ہوگی۔ بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔ پانچ سو روپیہ سے زائد کی مقدار کم ہو یا زیادہ ہو۔

دلیل ..... اس کی یہ ہے کہ مؤکل نے ایک ہزار روپیہ دونوں غلاموں کا مقابل قرار دیا ہے۔ اور دونوں غلاموں کی قیمت برابر ہے۔ لہٰذا دلالۃً یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک ہزار روپیہ دونوں غلاموں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم ہوگا گویا مؤکل نے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک غلام کو پانچ سو روپیہ کے عوض خرید کرنے کا وکیل کیا ہے۔ پس اگر وکیل نے ایک غلام پانچ سو روپیہ کے عوض خریدا تو یہ خریداری مؤکل کے حکم کے عین موافق ہوگی اور جب یہ خریداری مؤکل کے حکم کے موافق ہے تو یہ خریداری جائز ہوگی اور مؤکل پر نافذ ہوگی اور اگر وکیل نے ایک غلام پانچ سو روپیہ سے کم کے عوض خریدا تو اس میں بلاشبہ مؤکل کے حکم کی مخالفت ہے لیکن اس مخالفت میں مؤکل کا فائدہ اور مؤکل کی بھلائی ہے۔ لہٰذا یہ خریداری بھی جائز ہوگی اور مؤکل پر نافذ ہوگی۔ ہاں اگر وکیل نے ایک غلام پانچ سو روپیہ سے زائد کے عوض خریدا وہ زائد مقدار خواہ کم ہو یا زیادہ ہو تو اس میں مؤکل کے حکم کی مخالفت ہے اور مؤکل کا نقصان ہے اور جب مؤکل کے حکم کی مخالفت ہے اور اس کا نقصان ہے تو یہ خریداری مؤکل کیلئے جائز نہ ہوگی۔ یعنی اس خریداری کا ذمہ دار وکیل ہوگا۔ مؤکل ہرگز ذمہ دار نہ ہوگا۔ لیکن اگر وکیل نے ایک غلام پانچ سو روپیہ سے زائد مثلاً چھ سو روپیہ کے عوض خریدا اور پھر وکیل اور مؤکل کے درمیان خصومت پیش آنے سے پہلے پہلے وکیل نے دوسرا غلام ایک ہزار میں سے باقی رقم یعنی چار سو روپیہ کے عوض خرید لیا تو یہ خریداری بھی استحساناً جائز ہوگی اور مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگی۔ اگرچہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس صورت میں بھی مذکورہ خریداری مؤکل پر لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں بھی مؤکل کی مخالفت موجود ہے۔ اور جب مؤکل کی مخالفت موجود ہے تو مذکورہ خریداری مؤکل پر نافذ نہ ہوگی۔ قیاس ہی کے مطابق امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ کا قول ہے۔

وجہ استحسان یہ ہے کہ پہلا غلام جس کو چھ سو روپیہ کے عوض خریدا تھا اس کا خریدنا ابھی تک قائم ہے خصومت کی وجہ سے اس کا حال متغیر نہیں ہوا۔ پھر جب وکیل نے دوسرا غلام چار سو روپیہ کے عوض خریدا تو مؤکل وہ غرض جس کو اس نے صراحۃً بیان کیا تھا کہ دونوں غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض خریدے جائیں حاصل ہوگئی اور ایک ہزار روپیہ کا دونوں غلاموں پر برابر منقسم ہونا مؤکل کے کلام سے دلالۃً ثابت ہے۔

حاصل ..... یہ کہ مؤکل کا صریح کلام تو یہ ہے کہ دونوں غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض حاصل ہوں اور دلالۃً اس کے کلام سے معلوم ہوتا ہے اس نے ہر غلام کا عوض پانچ سو روپیہ قرار دیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کلام صریح پر عمل کرنا ممکن ہو تو صریح دلالت سے بڑھ کر ہوتا ہے یعنی جب صراحت موجود ہو اور اس پر عمل کرنا بھی ممکن ہو تو دلالت باطل ہو جاتی ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ پس چونکہ یہاں دونوں غلاموں کی خریداری مؤکل کی غرض کے موافق ہے اسلئے یہ خریداری جائز ہوگی۔ اور مؤکل پر نافذ ہوگی۔

## صاحبین کا نقطہ نظر

**وقال ابویوسفؒ ومحمدؒ ان اشترى احدهما باكثر من نصف الالف بما يتغابن الناس فيه وقد بقي من الالف ما يشتري بمثله الباقي جاز لان التوكيل مطلق لكنه يتقيد بالمتعارف وهو فيما قلنا ولكن لابد ان يبقى من الالف باقية يشتري بمثلها الباقي ليمكنه تحصيل غرض الآمر**

ترجمہ...... اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگر وکیل نے ان دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کو ایک ہزار کے آدھے سے اس قدر زائد کے عوض خریدا جس میں عام طور سے لوگ دھوکہ کھا جاتے ہیں اور ایک ہزار روپیہ میں سے اس قدر باقی ہے جس کے مثل کے عوض دوسرا غلام خریدا جا سکتا ہے تو یہ جائز ہے اسلئے کہ توکیل مطلق ہے لیکن وہ متعارف کے ساتھ مقید ہے اور متعارف اس میں ہے جو ہم نے کہا لیکن یہ ضروری ہے کہ ایک ہزار میں سے اس قدر باقی ہو جس کے مثل کے عوض باقی غلام کو خریدا جا سکتا ہو تاکہ وکیل کیلئے مؤکل کی غرض کا حاصل کرنا ممکن ہو۔

تشریح...... گذشتہ مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وکیل نے ایک غلام پانچ سو روپیہ سے اس قدر زائد کے عوض خریدا جس میں عام طور سے لوگ دھوکہ کھا جاتے ہیں یعنی غبن یسیر کے ساتھ خریدا مثلاً پانچ سو روپیہ کی مالیت کا غلام سوا پانچ سو روپیہ کے عوض خریدا اور ایک ہزار روپیہ میں سے اس قدر رقم باقی ہے (مثلاً پونے پانچ سو روپیہ) جس کے عوض دوسرا غلام خریدا جا سکتا ہے تو یہ خریداری جائز ہے اور اس کا نفاذ مؤکل پر ہوگا یعنی یہ خریداری مؤکل کیلئے ہوگی۔

دلیل...... یہ ہے کہ مؤکل کی طرف سے یہ توکیل مطلق ہے یعنی پانچ سو روپیہ کے ساتھ مقید نہیں ہے البتہ متعارف اور مروج کے ساتھ مقید ہے اور رواج اس میں ہے جو ہم نے کہا یعنی غبن یسیر۔ مطلب یہ ہے کہ مؤکل نے دو غلام جن کی قیمت تقریباً برابر، برابر ہے۔ ایک ہزار روپیہ کے عوض خریدنے کا حکم دیا، گویا یوں کہا کہ ایک غلام لگ بھگ پانچ سو روپیہ کا ہو عرف اور رواج میں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر پانچ سو روپیہ سے اس قدر زائد رقم کے عوض خریدا گیا جس میں عام طور سے لوگوں کو دھوکہ ہو جاتا ہے (اسی کو غبن یسیر کہتے ہیں) تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے یعنی غبن یسیر کی مقدار زائد رقم، مؤکل کے حکم کے تحت داخل ہوگی۔ اس کو مؤکل کے حکم کی خلاف ورزی نہیں کہا جائے گا۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ ایک ہزار روپیہ میں سے باقی ماندہ رقم اس قدر ہو کہ اس کے عوض دوسرا غلام خریدا جا سکے تاکہ مؤکل کی غرض کا حاصل کرنا یعنی ایک ہزار روپیہ کے عوض دو غلاموں کا مالک ہونا ممکن ہو سکے۔

حضرت امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے مذاہب کے درمیان فرق یہ ہوا کہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر ایک غلام کو پانچ سو روپیہ سے اس قدر زائد رقم کے عوض خریدا جس کو غبن یسیر کہا جاتا ہے تو یہ خریداری مؤکل پر لازم ہوگی اور اگر اس قدر زائد رقم کے عوض خریدا جس کو غبن فاحش کہا جاتا ہے تو یہ خریداری مؤکل پر لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔

اور امام صاحبؒ کے نزدیک پانچ سو روپیہ سے زائد رقم غبن فاحش کی صورت میں ہو یا غبن یسیر کی صورت میں ہو دونوں صورتوں میں یہ خریداری مؤکل پر لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔

## قرضخواہ نے مقروض کو حکم دیا کہ ایک ہزار کے عوض یہ غلام خرید لے چنانچہ قرضدار نے وہ معین غلام خرید لیا تو یہ خریداری مؤکل پر لازم ہوگی

قال ومن له على آخر الف درهم فامره بان يشترى بها هٰذا العبد فاشتراه جاز لان فى تعيين المبيع تعيين البائع ولو عين البائع يجوز على ما نذكره ان شاء الله تعالىٰ

ترجمہ...... اور اگر اس شخص نے جس کا دوسرے پر ایک ہزار روپیہ قرض ہو، قرضدار کو حکم دیا کہ وہ ایک ہزار روپیہ کے عوض یہ غلام خرید لے پس قرضدار نے اس کو خرید لیا تو یہ جائز ہے۔ اسلئے کہ مبیع متعین کرنے میں بائع کی بھی تعیین ہو جاتی ہے اور اگر بائع کو متعین کرتا تو جائز ہو جاتا۔ چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کا دوسرے پر ایک ہزار روپیہ قرضہ ہے۔ پس قرضخواہ نے قرضدار کو حکم دیا کہ اس ایک ہزار روپیہ کے عوض فلاں معین غلام کو خرید لے۔ چنانچہ قرضدار نے اس معینہ غلام کو خرید لیا تو یہ خریداری مؤکل پر لازم ہوگی۔ خواہ مؤکل اس غلام پر قبضہ کرے خواہ وہ غلام مؤکل کے قبضہ کرنے سے پہلے وکیل کے قبضہ میں مر جائے۔

دلیل...... یہ ہے کہ یہاں مؤکل نے مبیع یعنی غلام کو متعین کیا ہے اور مبیع کو متعین کرنے سے بائع بھی متعین ہو جاتا ہے اور مؤکل اگر بائع کو متعین کر دے تو یہ جائز ہے جیسا کہ آئندہ مذکور ہوگا۔ پس اسی طرح مبیع کو متعین کرنے کی صورت میں بھی بالاتفاق جائز ہوگا۔

## اگر غیر معین غلام خریدنے کا حکم دیا اس نے خریدا حکم کرنے والے کے قبضہ سے پہلے اس کے ہاتھ میں غلام ہلاک ہوگیا تو مشتری کے مال سے ہلاک ہوگا اور حکم کرنے والے نے قبضہ کرلیا پھر فوت ہوا

وان امره ان يشترى بها عبدا بغير عينه فاشتراه فمات فى يده قبل ان يقبضه الآمر مات من مال المشترى وان قبضه الآمر فهو له وهٰذا عند ابى حنيفة رضى الله تعالىٰ عنه وقالا هو لازم للآمر اذا قبضه المامور وعلى هٰذا اذا امره ان يسلم ما عليه او يصرف ما عليه لهما ان الدراهم والدنانير لا تتعينان فى المعاوضات دينا كانت او عينا الا ترى انه لو تبايعا عينا بدين ثم تصادقا ان لا دين لا يبطل العقد فصار الاطلاق والتقييد فيه سواء فيصح التوكيل ويلزم الآمر لان يد الوكيل كيده ولابى حنيفة رضى الله عنه انها تتعين فى الوكالات الا ترى انه لو قيد الوكالة بالعين منها او بالدين منها ثم استهلك العين او اسقط الدين بطلت الوكالة فاذا تعينت كان هٰذا تمليك الدين من غير مَن عليه الدين من غير ان يوكله بقبضه وذالك لا يجوز كما اذا اشترى بدين على غير المشترى او يكون امرا بصرف ما لا يملكه الا بالقبض قبله وذالك باطل كما اذا قال اعط مالى عليك من شئت بخلاف ما اذا عين البائع لانه يصير وكيلا عنه فى القبض ثم يتملكه وبخلاف ما اذا امره بالتصدق لانه جعل المال لله تعالىٰ وهو معلوم واذا لم يصح التوكيل نفذ الشرى على المامور فيهلك من ماله الا اذا قبضه الآمر منه لانعقاد البيع تعاطيا

ترجمہ...... اور اگر قرضخواہ نے قرضدار کو حکم دیا کہ وہ قرضہ کے عوض غیر معین غلام کو خرید لے۔ پس قرضدار نے اس کو خریدا اور قرضخواہ

(مؤکل) کے قبضہ کرنے سے پہلے وہ غلام قرضدار (وکیل) کے قبضہ میں مر گیا تو وہ مشتری (قرضدار) کے مال سے مرا ہے۔ اور اگر مؤکل نے اس پر قبضہ کرلیا ہو تو وہ مؤکل کیلئے ہے اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مؤکل کے ذمہ لازم ہوگا۔ جبکہ وکیل نے اس پر قبضہ کرلیا ہو اور اسی اختلاف پر یہ ہے کہ جب قرضخواہ نے قرضدار کو حکم دیا کہ جو کچھ تجھ پر ہے اس کی بیع سلم کرلے یا بیع صرف کرلے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ معاوضات میں دراہم و دنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ خواہ عین ہو یا دین ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دو شخصوں نے ایک مال عین کو قرضہ کے عوض بیع کیا پھر دونوں نے اتفاق کیا کہ کوئی قرضہ نہیں تھا تو عقد باطل نہیں ہوگا۔ پس اس معاملہ میں اطلاق اور تقیید دونوں برابر ہو گئے۔ لہٰذا توکیل صحیح ہوگی۔ اور عقد مؤکل کے ذمہ لازم ہوگا کیونکہ وکیل کا قبضہ مؤکل کے قبضہ کے مانند ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دراہم و دنانیر وکالتوں میں متعین ہوتے ہیں۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دراہم و دنانیر میں سے عین کے ساتھ مقید کیا ہے یا دراہم و دنانیر میں سے قرضہ کے ساتھ مقید کیا ہے پھر عین کو ہلاک کردیا یا قرضہ ساقط کر دیا تو وکالت باطل ہو جاتی ہے پس جب دراہم و دنانیر (وکالت) میں متعین ہوئے تو یہ قرضدار کے علاوہ کو قرضہ کا مالک کرنا ہوا بغیر اسکے کہ اس کو قبضہ کرنے کا وکیل کرے حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ ایک شخص نے ایسے قرضہ کے عوض خریداری کی جو قرضہ مشتری کے علاوہ پر ہے یا ایسے مال کے صرف کرنے کا حکم ہوگا۔ جس کا وہ مالک نہیں ہے مگر یہ کہ حکم کرنے سے پہلے قبضہ کرے حالانکہ وہ باطل ہے۔ جیسا کہ جب کہا میرا مال جو تجھ پر ہے تو جس کو چاہے دے دے اسکے برخلاف جب مؤکل نے بائع کو معین کردیا ہو۔ کیونکہ بائع (اولاً) مؤکل کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہو جائے گا۔ پھر وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور اس کے برخلاف جب مؤکل نے قرضدار کو یہ مال صدقہ کرنے کا حکم دیا ہو۔ اسلئے کہ اس نے مال اللہ تعالیٰ کے واسطے کردیا اور وہ معلوم ہے اور جب توکیل صحیح نہیں ہوتی تو خریداری وکیل پر نافذ ہوگی اور غلام اسی کے مال سے ہلاک ہوگا۔ مگر جبکہ مؤکل، وکیل کی طرف سے قبضہ کرے کیونکہ بیع تعاطی منعقد ہوگئی ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرضخواہ نے قرضدار کو حکم دیا کہ وہ ایک ہزار روپیہ جو میرا تجھ پر ہے۔ اس کے عوض ایک غلام خرید کر دے اور غلام متعین نہیں کیا یعنی قرضخواہ نے قرضدار کو اپنے قرضہ کے عوض ایک غیر معین غلام خریدنے کا وکیل کیا اور جب غلام (مبیع) غیر معین ہے تو بائع بھی غیر معین ہوگا۔ پس قرضدار نے ایک غلام خریدا مگر اس غلام پر ابھی قرضخواہ (مؤکل) نے قبضہ نہیں کیا تھا کہ قرضدار (وکیل) ہی کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ غلام مشتری (وکیل) کے مال سے مرے گا اور قرضخواہ یعنی مؤکل کا ایک ہزار روپیہ وکیل یعنی قرضدار پر علیٰ حالہ واجب رہے گا اور اگر مؤکل یعنی قرضخواہ نے اس غلام پر قبضہ کرلیا اور پھر وہ غلام مرا تو یہ مؤکل کے مال سے مرے گا۔ یعنی وکیل (قرضدار) پر جو قرضہ تھا وہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور اس نقصان کا ذمہ دار مؤکل ہو گا۔ مگر یہ اسلئے نہیں کہ یہ وکالت درست ہے بلکہ اسلئے کہ مؤکل کے قبضہ کرنے سے مؤکل اور وکیل کے درمیان بیع تعاطی منعقد ہوگئی ہے اور بیع تعاطی جائز ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ اگر وکیل (قرضدار) نے غلام پر قبضہ کرلیا تو یہ غلام مؤکل پر لازم ہوگا۔ یعنی مؤکل (قرضخواہ) ہی اس کا مالک ہوگا۔ خواہ مؤکل اس پر قبضہ کرے۔ خواہ وکیل کے قبضہ میں مر جائے یعنی دونوں صورتوں میں وکیل (قرضدار) کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہو جائے گا۔ اسی کے قائل امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ہیں۔ حاصل یہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ توکیل درست نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک درست ہے۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب قرض خواہ، قرضدار کو یہ حکم دے کہ میرا ایک ہزار درہم جو تجھ پر ہے تو اس کے عوض کسی شخص

سے دس من گندم کی بیع سلم کر لے یا ان ایک ہزار درہم کے عوض بیع صرف کر لے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسلم فیہ اور بدل صرف پر قرض خواہ (مؤکل) نے قبضہ نہ کیا ہو بلکہ قرضدار (وکیل) کے قبضہ میں ہلاک ہو گئے ہوں تو یہ وکیل (قرضدار) کا مال ہلاک ہوگا اور مؤکل (قرض خواہ) نے مسلم فیہ اور بدل صرف پر قبضہ کر لیا ہو تو یہ مؤکل (قرض خواہ) کا مال ہو گیا اب اگر یہ ہلاک ہوا تو مؤکل کا مال ہلاک ہو گا۔ اور وکیل قرضہ سے سبکدوش ہو جائے گا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک مسلم فیہ اور بدل صرف پر اگر وکیل (قرضدار) نے قبضہ کر لیا ہو تو وہ مؤکل کے ذمہ لازم ہوگا خواہ مؤکل کے قبضہ کرنے سے پہلے وکیل (قرضدار) کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے۔ لیکن یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ قرضخواہ نے مسلم الیہ کو اور اس شخص کو جس کے ساتھ عقد صرف کرنے کا حکم دیا ہے متعین نہ کیا ہو۔ چنانچہ اگر قرضخواہ نے ان کو متعین کر دیا ہو تو یہ توکیل بالاتفاق صحیح ہے اور قرضدار (وکیل) کی خریداری، مؤکل (قرض خواہ) پر لازم ہوگی۔ خواہ مؤکل مسلم فیہ اور بدل صرف پر قبضہ کرے یا مؤکل کے قبضہ کرنے سے پہلے وکیل (قرضدار) کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے۔

**صاحبینؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ دراہم ودنانیر، بیع وغیرہ عقد معاوضہ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، دراہم ودنانیر خواہ دین یعنی کسی کے ذمہ میں ثابت ہوں خواہ عین ہوں یعنی کسی کے ذمہ میں ثابت نہ ہوں بلکہ عقد کرنے والے کے پاس موجود ہوں۔ چنانچہ اگر شاہد نے کہا کہ میرے ایک ہزار درہم، خالد کے ذمہ قرضہ ہیں۔ پس خالد قرضدار نے قرضہ کے عوض اپنا مال عین مثلاً ایک سو دینار قرضخواہ کے ہاتھ فروخت کر دیئے۔ پھر دونوں میں اتفاق ہو گیا کہ شاہد کا خالد پر کوئی قرضہ نہیں تھا تو شاہد اور خالد کے درمیان مذکورہ عقد باطل نہیں ہوگا۔ بلکہ شاہد پر قرضہ کا مثل یعنی ایک ہزار دراہم واجب ہوں گے۔

ملاحظہ فرمائیے اگر دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین ہو جاتے تو خالد کے ذمہ دین نہ ہونے پر اتفاق کرنے کی صورت میں مذکورہ عقد باطل ہو جاتا کیونکہ عقد میں جن دراہم کو بصورت دین متعین کیا تھا وہ باقی نہیں رہے حالانکہ یہاں عقد باطل نہیں ہوتا۔ پس ثابت ہوا کہ دراہم ودنانیر دین ہوں یا عین ہوں۔ عقد معاوضہ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ اور جو چیز متعین کرنے سے متعین نہ ہوتی ہو اس میں اطلاق اور تقیید دونوں برابر ہیں اطلاق کی صورت تو یہ ہے کہ قرض خواہ قرضدار سے یہ کہے کہ میرے واسطے ایک ہزار درہم کے عوض ایک غلام خرید کر لا اور اس ایک ہزار کو اس قرضہ کی طرف منسوب نہ کرے جو قرضہ قرضدار پر واجب ہے۔

اور تقیید کی صورت یہ ہے کہ اس ایک ہزار کو قرضہ کی طرف منسوب کرے مثلاً قرض خواہ یہ کہے کہ میرے لئے ایک غلام اس ایک ہزار کے عوض خرید کر لا۔ جو ایک ہزار میرا تجھ پر واجب ہے۔ پس جب دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔ اور جو چیز متعین کرنے سے متعین نہ ہوتی ہو اس میں اطلاق اور تقیید دونوں برابر ہیں تو قرض خواہ کا اپنے قرضدار کو یہ کہنا کہ تو میرے واسطے ایک غلام اس ایک ہزار درہم کے عوض خرید کر لا جو میرا تجھ پر ہے اور یہ کہنا کہ ایک ہزار درہم کے عوض خرید کر لا۔ دونوں برابر ہیں اور قرض خواہ اگر یہ کہے کہ تو میرے لیۓ ایک ہزار درہم کے عوض ایک غلام خرید کر لا اور اس ایک ہزار کو قرضہ کی طرف منسوب نہ کرے تو یہ توکیل بالاتفاق درست ہے۔ لہٰذا اگر ایک ہزار کو قرضہ کی طرف منسوب کر دیا تو اس صورت میں بھی توکیل درست ہوگی۔ اور جب اس صورت میں توکیل درست ہے تو وکیل یعنی قرضدار کی خریداری مؤکل یعنی قرض خواہ پر لازم ہوگی۔ پس اگر غلام، قرض خواہ (مؤکل) کے قبضہ کرنے سے پہلے وکیل (قرضدار) کے قبضہ میں مر گیا تو یہ مؤکل کے مال سے مرے گا۔ یعنی اس غلام کا مرنا مؤکل (قرض خواہ) کا نقصان شمار ہوگا نہ

کہ وکیل کا کیونکہ وکیل کا قبضہ، موکل کے قبضہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے یعنی وکیل کے قبضہ میں غلام کا مرنا ایسا ہے۔ جیسا کہ موکل کے قبضہ میں مرا ہو اور موکل کے قبضہ میں مرنے کی صورت میں موکل ہی کا نقصان شمار ہوگا نہ کہ وکیل کا اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ قرض خواہ قرضدار سے یہ کہے کہ میرا قرضہ جو تجھ پر ہے تو اسے مساکین پر صدقہ کر دے تو یہ جائز ہے اسی طرح اگر اس قرضہ کے عوض غلام خریدنے کا حکم دیا تو یہ بھی جائز ہوگا۔

**حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل** ...... سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیجئے کہ وکالت میں دراہم ودنانیر جب تک موکل، وکیل کے سپرد نہیں کرتا اس وقت تک دراہم ودنانیر متعین کرنے کے باوجود بالاجماع متعین نہیں ہوتے مثلاً شاہد نے حامد کو وکیل مقرر کرتے ہوئے کہا کہ تو میرے لئے ان ایک ہزار دراہم کے عوض ایک باندی خرید کر لا۔ اور موکل (شاہد) نے وہ ایک ہزار دراہم وکیل (خالد) کو دکھلا کر متعین بھی کر دیئے لیکن وکیل کے سپرد نہیں کیئے تو اب اگر یہ دراہم موکل کے قبضہ سے چوری ہو گئے اور وکیل نے ایک ہزار دراہم کے عوض باندی خرید لی تو یہ خریداری موکل پر لازم ہوگی۔ اور موکل، دوسرے ایک ہزار دراہم وکیل کو ادا کرے گا۔ اس مسئلہ سے ثابت ہوا کہ وکالت میں وکیل کے حوالہ کرنے سے پہلے دراہم ودنانیر متعین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتے۔ کیونکہ اس صورت میں اگر دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین ہو جاتے تو دراہم متعینہ چوری ہونے کے بعد وکالت باطل ہو جاتی۔ حالانکہ اس صورت میں وکالت باطل نہیں ہوتی۔ پس دراہم متعینہ کے چوری ہونے کے بعد دوسرے دراہم کے عوض وکالت کا باقی رہنا اور باطل نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ تسلیم الی الوکیل سے پہلے وکالت کے اندر دراہم ودنانیر متعین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتے۔

**اس کی دلیل** ...... یہ ہے کہ وکالت چونکہ عقد شراء کا وسیلہ اور ذریعہ ہے اسلئے وکالت کو عقد شراء پر قیاس کیا جائے گا اور عقد شراء میں مشتری کی طرف سپرد کرنے سے پہلے دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ لہٰذا وکالت جو عقد شراء کا وسیلہ ہے اس میں بھی تسلیم الی الوکیل سے پہلے درہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین نہ ہوں گے۔

اور اگر موکل نے دراہم ودنانیر وکیل کے سپرد کر دیئے تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض حضرات مشائخ نے فرمایا کہ اس صورت میں دراہم ودنانیر متعین ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ اگر وکیل نے ان دراہم ودنانیر کو ہلاک کر دیا یا وہ ہلاک ہو گئے تو وکالت باطل ہو جائے گی۔

**ان حضرات کی ایک دلیل** ...... یہ ہے کہ وکالت شراء کا وسیلہ ہے اور مشتری کی طرف سپرد کرنے کے بعد عقد شراء میں دراہم ودنانیر متعین ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا وکالت جو شراء کا وسیلہ ہے تسلیم الی الوکیل کے بعد دراہم ودنانیر اس میں بھی متعین ہو جائیں گے۔

**دوسری دلیل** ...... یہ ہے کہ دراہم ودنانیر پر وکیل کا قبضہ، قبضۂ امانت ہے اور امانتوں میں دراہم ودنانیر متعین ہوتے ہیں۔ لہٰذا تسلیم الی الوکیل کے بعد وکالت میں بھی دراہم ودنانیر متعین ہو جائیں گے۔ اور عامۃ المشائخ کا قول یہ ہے کہ وکیل کے سپرد کرنے کے بعد بھی دراہم ودنانیر متعین نہیں ہوتے۔

دوسری بات یہ ذہن نشین فرمالیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل کی بنیاد بعض مشائخ کے قول پر ہے نہ کہ عامۃ المشائخ کے قول پر۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ حضرت امام صاحبؒ کے قول کو ان بعض مشائخ کے قول سے ثابت کیا گیا ہے جو امام صاحبؒ کے دو سو سال بعد

پیدا ہوئے ہیں۔ حالانکہ یہ قطعاً ممکن نہیں ہے۔ جیسا کہ یہود کہتے تھے کہ حضرت ابراہیم یہودی تھے اور نصاریٰ کہتے تھے کہ حضرت ابراہیم نصرانی تھے۔ مگر قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم کا زمانہ یہودیت اور نصرانیت کے وجود سے ہزاروں سال پہلے ہے۔ پس یہودیت اور نصرانیت کے وجود سے ہزاروں سال پہلے پیدا ہونے والے انسان (ابراہیم) کو یہودی اور نصرانی قرار دینا اعلیٰ درجہ کی حماقت ہے۔ اسی طرح امام صاحبؒ کے قول کو ان بعض مشائخ کے قول سے ثابت کرنا جو امام صاحبؒ سے دو سو سال بعد پیدا ہوئے ہیں بہت بڑی حماقت ہے۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے صاحب ہدایہ ان بعض مشائخ نے قول کے درپے نہیں ہیں۔ بلکہ صاحب ہدایہ نے اس پر اعتماد کیا ہے جو امام محمدؒ سے زیادات میں منقول ہے کہ دراہم و دنانیر تسلیم الی الوکیل کے بعد متعین ہو جاتے ہیں۔ اور امام محمدؒ سے جو کچھ منقول ہے وہ سب حضرت امام صاحبؒ ہی کا فرمودہ ہے۔ یہ اتفاقی امر ہے کہ امام محمدؒ سے جو منقول ہے وہ بعض مشائخ کا بھی قول ہے اس جواب کے بعد یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ امام صاحبؒ کے قول کی دلیل کی بنیاد بعض مشائخ کا قول ہے۔

دوسرا جواب...... یہ ہے کہ وکالت میں تسلیم الی الوکیل کے بعد دراہم و دنانیر کا متعین ہونا یہ ان بعض مشائخ کا قول نہیں ہے۔ جو حضرت امام صاحبؒ کے دو سو سال بعد پیدا ہوئے ہیں بلکہ ان بعض مشائخ نے امام ابو حنیفہؒ کی اصل سے اس کی تخریج کی ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو امام صاحب کی اصل سے بعض مشائخ کی تخریج پر ثابت کیا ہے۔ یعنی امام صاحبؒ کے قول کی دلیل کی بنیاد خود امام صاحبؒ کی بیان کردہ اصل ہے لیکن اس کی تخریج بعض مشائخ نے کی ہے۔ اس جواب کے بعد بھی سابقہ اشکال واقع نہ ہوگا۔　　(فتح القدیر)

**اب اصل مسئلہ پر امام ابو حنیفہؒ کی دلیل کا حاصل**...... یہ ہے کہ وکالتوں میں دراہم و دنانیر وکیل کی طرف سپرد کرنے کے بعد متعین ہو جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مؤکل نے دراہم و دنانیر میں عین دراہم کے ساتھ وکالت کو مقید کر دیا۔ یعنی مؤکل کے ہاتھ میں دراہم لے کر وکیل کو دکھلا دیئے اور اس کے سپرد کر دیئے یا وکالت کو دراہم و دنانیر میں سے دین کے ساتھ مقید کیا یعنی یہ کہا کہ جو دراہم یا دنانیر میرے تجھ پر ہیں ان کے عوض غلام خرید کر دے جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے پھر عین دراہم کو مؤکل یا وکیل نے ہلاک کر دیا، یا مؤکل نے وکیل کو دین اور قرضہ سے بری کر دیا تو یہ وکالت باطل ہو جائیگی۔ پس دراہم و دنانیر کو ہلاک کرنے کی وجہ سے وکالت کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وکالت میں دراہم و دنانیر متعین ہوتے ہیں۔ کیونکہ اگر دراہم و دنانیر متعین نہ ہوتے تو وکالت باطل نہ ہوتی مگر مؤکل کے ہلاک کرنے کی صورت میں مؤکل پر دوسرے دراہم ادا کرنا لازم ہوتا اور وکیل کے ہلاک کرنے کی صورت میں وکیل ذمہ دار ہوتا۔

بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ تسلیم الی الوکیل کے بعد دراہم و دنانیر متعین ہو جاتے ہیں۔ پس جب وکالت میں دراہم و دنانیر متعین ہو جاتے ہیں تو متن کے مسئلہ کے مطابق قرض خواہ کا قرضدار کو یہ حکم دینا کہ میرا جو تجھ پر قرضہ ہے اس کے عوض ایک غلام خرید کر دے اس کا مطلب یہ ہے کہ قرض خواہ نے قرضدار کے علاوہ کو یعنی غلام کے مالک کو قرضہ کی اس رقم کا مالک کر دیا ہے۔ حالانکہ قرض خواہ نے غلام کے مالک کو اس قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل مقرر نہیں کیا ہے۔ اور اس طور پر کہ غلام کے مالک کو قرضہ کی رقم کا مالک بنانا ناجائز ہے اور یہ اسلئے ناجائز ہے کہ قرض خواہ جس نے غلام کے مالک کو قرضدار کے ذمہ واجب شدہ رقم کا مالک کیا ہے۔ وہ قرضہ کی اس رقم کو غلام کے مالک کی طرف سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے اور انسان جو سپرد کرنے پر قادر نہ ہو وہ اس چیز کو دوسرے کی ملکیت میں دینے کا مجاز بھی نہیں ہوتا

ہے۔لہذا قرض خواہ کا غلام کے مالک کو قرضہ کی رقم کا مالک بنانا بھی جائز نہ ہوگا۔اور جب یہ جائز نہیں ہے تو قرض خواہ کا قرضدار کو اس قرضہ کے عوض غلام خریدنے کا وکیل بنانا بھی جائز نہ ہوگا۔اور جب یہ توکیل (وکیل بنانا) جائز نہیں ہے تو وکیل کے غلام خریدنے کے بعد اگر وہ غلام وکیل کے قبضہ میں مرگیا اور مؤکل نے ابھی تک قبضہ نہیں کیا تو یہ غلام وکیل کے مال سے مرے گا۔کیونکہ توکیل کے درست نہ ہونے کی وجہ سے خریداری مؤکل کے لئے نہیں ہوئی بلکہ وکیل کیلئے ہوئی۔اور جب خریداری وکیل کیلئے ہوئی تو وکیل ہی نفع،نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔نہ کہ مؤکل لیکن جب مؤکل اس غلام پر قبضہ کرے گا تو مؤکل مالک ہو جائے گا۔مگر اسلئے نہیں کہ توکیل درست ہے اور قرضدار کی خریداری،قرض خواہ(مؤکل) کیلئے ہے بلکہ اسلئے کہ جب وکیل(قرضدار) نے غلام قرض خواہ(مؤکل) کے سپرد کیا اور قرض خواہ نے اس پر قبضہ کرلیا تو یہ قرض خواہ اور قرضدار کے درمیان بیع تعاطی ہوگئی اور بیع تعاطی کے نتیجہ میں قرض خواہ اس غلام کا مالک ہوگیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ تملیک الدین من غیر من علیه الدین من غیر ان یوکله بقبضه کہ نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے ایسے قرضہ کے عوض کوئی چیز خریدی جو قرضہ مشتری کے علاوہ پر ہے۔

صاحب عنایہ نے اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ زید کا عمرو کے ذمہ قرض ہے۔پھر زید نے بکر کو اپنا وکیل بالشراء مقرر کرتے ہوئے کہا کہ تو میرے اس قرضہ کے عوض جو عمرو پر ہے۔عمرو کے علاوہ دوسرے کسی آدمی سے ایک کتاب خرید کر لادے تو یہ ناجائز ہے کیونکہ اس صورت میں وکیل نے کتاب کی خریداری ایسے قرضہ کے عوض کی ہے جو قرضہ مشتری (وکیل) کے علاوہ عمرو پر ہے اور اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ قرض خواہ یعنی زید نے قرضہ کا مالک قرضدار یعنی عمرو کے علاوہ یعنی بکر (وکیل) کو بنایا ہے اور یہ ناجائز ہے جیسا کہ گذشتہ سطروں میں اس کی دلیل مذکور ہے۔

اور صاحب کفایہ نے اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ زید کا عمرو پر قرضہ ہے۔پس زید نے بکر سے اس قرضہ کے عوض جو عمرو پر ہے۔ایک کتاب خریدی تو گویا زید قرض خواہ نے قرضہ کا مالک قرضدار کے علاوہ یعنی بکر کو بنایا ہے اور یہ سابقہ دلیل کی وجہ سے ناجائز ہے۔

صاحب کفایہ کے بیان کے مطابق علیٰ غیر المشتری کی عبارت وضع الظاهر موضع المضمر کے قبیلہ سے ہوگی یعنی اصل عبارت یوں ہونی چاہئے تھی۔علیٰ غیر نفسه اور مطلب یہی ہوتا کہ زید نے بکر سے ایک کتاب ایسے قرضہ کے عوض خریدی جو قرضہ خود مشتری (زید) کے علاوہ یعنی عمرو پر ہے۔علیٰ غیر المشتری اور علیٰ غیر نفسه دونوں کا مطلب ایک ہی ہے۔

**امام ابوحنیفہؒ کی دلیل**...... کے ذیل میں صاحب ہدایہؒ نے کہا کہ متن کے مسئلہ میں مذکور توکیل سے یا تو تملیک الدین من غیر من علیه الدین من غیر ان یوکله بقبضه لازم آتا ہے جو ناجائز ہے اور یا یہ لازم آئے گا کہ قرضخواہ نے ابھی تک قرضہ کی رقم پر قبضہ نہیں کیا ہے۔مگر قرضخواہ قرضدار کو حکم دیتا ہے کہ وہ قرضہ کی رقم غلام کے بائع کو دے دے۔حالانکہ قرضخواہ کا قرضدار کو یہ حکم دینا کہ وہ قرضہ کی رقم بائع کو دے دے ایسی چیز کا حکم کرنا ہے۔جس کا قرضخواہ مالک نہیں ہے اسلئے کہ قرضخواہ قرضہ کی رقم کا مالک قبضہ کے بعد ہوتا ہے نہ کہ قبضہ سے پہلے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ قرضہ کی ادائیگی بامثالہا کی جاتی ہے نہ کہ باعیانہا،یعنی قرضدار بعینہ وہ دراہم واپس نہیں کرتا ہے جو دراہم اس نے لئے تھے۔بلکہ ان کے مثل دوسرے دراہم واپس کرتا ہے اور وہ دوسرے دراہم جب تک قرض خواہ ان پر قبضہ نہ کرے قرضدار کے مملوک ہوتے ہیں نہ کہ قرض خواہ کے پس قرضدار جو دراہم بائع کو نہ دے گا وہ خود اس کے مملوک ہوں گے۔قرض خواہ ان کا مالک نہ ہوگا۔پس متن کے مسئلہ کے مطابق قرض خواہ کا قرضدار کو یہ حکم دینا کہ قرضہ کے دراہم کے عوض ایک غلام خرید کرلادے بائع

کو ایسے دراہم دینے کا حکم کرنا ہے جن کا مالک خود قرضخواہ نہیں ہے۔ حالانکہ انسان کا ایسے دراہم دینے کا حکم کرنا جن کا وہ خود مالک نہیں ہے باطل ہے۔

جیسے قرض خواہ نے اگر قرضدار کو یہ کہا کہ میرا مال جو تجھ پر ہے تو جس کو چاہے دے دے باطل ہے کیونکہ یہاں بھی ایسا مال دینے کا حکم کرنا ہے۔ جس مال کا خود امر کرنے والا یعنی قرض خواہ مالک نہیں ہے۔ بہر حال جب قرض خواہ کا قرضدار کو یہ امر کرنا باطل ہے تو توکیل مذکور باطل ہے اور جب توکیل باطل ہے تو خریداری وکیل کیلئے ہوگی نہ کہ مؤکل کیلئے اور جب خریداری وکیل کیلئے ہے تو خریدا ہوا غلام اگر وکیل کے قبضہ میں مرگیا اور مؤکل نے تاہنوز قبضہ نہیں کیا تو یہ غلام وکیل کا مرے گا نہ کہ مؤکل کا لیکن اگر وکیل نے غلام کو مؤکل کے سپرد کر دیا اور مؤکل نے اس پر قبضہ کر لیا تو غلام مؤکل کا ہوگا مگر مؤکل کا اسلئے نہیں ہوگا کہ یہ توکیل درست ہے۔ اور وکیل کی خریداری مؤکل کیلئے ہے بلکہ اسلئے ہوگا کہ غلام کو وکیل کا سپرد کرنا اور مؤکل کا اس پر قبضہ کرنا بیع تعاطی ہے۔ اور بیع تعاطی جائز ہے اور مفید ملک ہے لہٰذا مؤکل قبضہ کرنے کے بعد اس کا مالک ہو جائے گا۔

بخلاف ما اذا عین البائع ...... الخ سے مصنف ہدایہ نے کہا کہ اگر مؤکل یعنی قرض خواہ نے بائع کو متعین کر دیا۔ مثلاً قرضخواہ نے قرضدار سے یہ کہا کہ تو اس قرضہ کے عوض فلاں آدمی سے غلام خرید کر لا دے تو یہ توکیل امام صاحب کے نزدیک بھی صحیح ہے اور مؤکل کیلئے لازم ہے۔ خواہ مؤکل اس پر قبضہ کرے یا نہ کرے کیونکہ اس صورت میں بائع قرض خواہ کی طرف سے اولاً قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوگا پھر بائع ہونے کی وجہ سے اس کا مالک ہو جائے گا۔ اور جب ایسا ہے تو مذکورہ دوخرابیوں (تملیک الدین من غیر علیه الدین اور امرا بصرف مالا یملکه ) میں سے کوئی خرابی لازم نہ آئے گی اور جب اس صورت میں مذکورہ دوخرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی تو توکیل بھی درست ہوگی اور جب توکیل درست ہے تو خریداری مؤکل پر نافذ ہوگی۔ خواہ مؤکل پر قبضہ کرے یا نہ کرے

و بخلاف ما اذا امره بالتصدق ...... سے صاحبینؒ کے قیاس کا جواب ...... ہے۔ صاحبینؒ کا قیاس اگر چہ ہدایہ میں مذکور نہیں ہے لیکن خادم نے صاحبین کی دلیل کے آخر میں ذکر کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب قرضخواہ نے قرضدار سے یہ کہا کہ میرا مال جو تجھ پر ہے تو اسے مساکین پر صدقہ کر دے تو گویا اس نے مال اللہ کیلئے مقرر کیا اور مسکین اس کا نائب ہے اور اللہ معلوم بھی ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ قرضخواہ (مؤکل) نے بائع کو متعین کر دیا ہو اور بائع کو متعین کرنے کی صورت میں توکیل درست ہوتی ہے۔ لہٰذا صدقہ کرنے کیلئے توکیل بھی درست ہوگی۔

صاحب ہدایہ واذا لم یصح التوکیل ...... الخ سے امام صاحب کی دلیل کا تتمہ ذکر فرما رہے ہیں۔ یعنی جب قرضدار کو قرضہ کے عوض عبد غیر معین خرید کر لانے کا حکم کرنے سے مذکورہ دوخرابیوں (تملیک الدین ...... الخ اور امرا بصرف مالا یملکه ) میں سے کوئی خرابی لازم آتی ہے تو یہ توکیل یعنی قرضخواہ کا قرضدار کو قرضہ کے عوض عبد غیر معین خریدنے کا وکیل کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور جب یہ توکیل صحیح نہیں ہے تو وکیل یعنی قرضدار کی خریداری خود وکیل پر نافذ ہوگی اور غلام ہلاک ہونے کی صورت میں وکیل یعنی قرضدار کا مال ضائع ہوگا۔ نہ مؤکل یعنی قرضخواہ کا۔ ہاں اگر مؤکل یعنی قرضخواہ نے اس غلام پر وکیل یعنی قرضدار کی طرف سے قبضہ کر لیا تو یہ قرضخواہ اور قرضدار کے درمیان بیع تعاطی منعقد ہو جائے گی اور بیع تعاطی کی وجہ سے قرض خواہ (مؤکل) اس غلام کا مالک ہوگا اور نفع نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔

## ایک شخص نے دوسرے کوایک ہزار درہم دے کر حکم دیا کہ وہ ان کے عوض ایک باندی خریدے وکیل نے باندی خریدی پھر مؤکل نے کہا کہ تو نے اسکو پانچ سو کے عوض خریدا ہے وکیل نے کہا ایک ہزار کے عوض خریدا ہے تو وکیل کا قول قبول ہوگا

قال ومن دفع الى آخر الفا وامره ان يشترى بها جارية فاشتراها فقال الآمر اشتريتها بخمسمائة وقال المامور اشتريتها بالف فالقول قول المامور ومراده اذا كانت تساوى الفا لانه امين فيه وقد ادعى الخروج عن عهدة الامانة والآمر يدعى عليه ضمان خمسمائة وهو ينكر فان كانت تساوى خمسمائة فالقول قول الآمر لانه خالف حيث اشترى جارية تساوى خمسمائة والامر تناول ما يساوى الفا فيضمن

ترجمہ...... اور اگر ایک شخص نے دوسرے کوایک ہزار درہم دے کر اس کو حکم دیا کہ وہ ان کے عوض ایک باندی خریدے۔ پس وکیل نے باندی خریدی پھر مؤکل نے کہا کہ تو اس کو پانچ سو روپیہ کے عوض خریدا ہے اور وکیل نے کہا کہ میں نے اس کو ایک ہزار کے عوض خریدا ہے تو وکیل کا قول قبول ہوگا اور امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ جب باندی ایک ہزار کی مالیت کے برابر ہو اسلئے وکیل اس میں امین ہے اور اس نے عہدۂ امانت سے نکلنے کا دعویٰ کیا ہے اور مؤکل اس پر پانچ سو درہم ضمان کا دعویٰ کرتا ہے اور وکیل اس کا منکر ہے۔ پس اگر باندی پانچ سو درہم مالیت کے برابر ہو تو مؤکل کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ وکیل نے مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ہے کیونکہ وکیل نے پانچ سو درہم کی مالیت کے برابر باندی خریدی ہے اور مؤکل کا حکم اس کو شامل ہے جو ایک ہزار کی مالیت کے برابر ہو پس وکیل ضامن ہوگا۔

تشریح...... ذکر کردہ متن جامع صغیر کا ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کوایک ہزار درہم دے کر حکم دیا کہ وہ ان درہم کے عوض ایک باندی خرید لے۔ چنانچہ وکیل نے باندی خریدی۔ پھر مؤکل نے کہا کہ تو نے یہ باندی پانچ سو درہم کے عوض خریدی ہے اور وکیل نے کہا کہ میں نے یہ باندی ایک ہزار درہم کے عوض خریدی ہے تو اس صورت میں وکیل کا قول معتبر ہوگا۔

مصنف ہدایہؒ نے کہا کہ متن میں امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ خرید کردہ باندی کی مالیت ایکد ہزار درہم کے مساوی اور برابر ہو یعنی اگر باندی کی قیمت بھی ایک ہزار درہم ہے اور وکیل کا کہنا یہی ہے کہ میں نے ایک ہزار درہم کے عوض خریدی ہے تو وکیل کا قول معتبر ہوگا۔

دلیل...... یہ ہے کہ اس معاملہ میں وکیل امین ہے اور عہدۂ امانت سے نکلنے اور سبکدوش ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور عہدہ امانت سے نکلنے میں چونکہ امین کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اسلئے یہاں بھی امین یعنی وکیل کا قول معتبر ہوگا۔ نیز اس مسئلہ میں مؤکل، وکیل پر پانچ سو درہم کے ضمان کا دعویٰ کرتا ہے۔ یعنی دعویٰ کرتا ہے کہ تو نے پانچ سو درہم کے عوض باندی خریدی ہے اور باقی پانچ سو درہم تیرے ذمہ واجب ہیں اور وکیل اس ضمان کا منکر ہے اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں چونکہ منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اور یہاں بھی یہی فرض کیا گیا ہے کہ مدعی یعنی مؤکل کے پاس بینہ موجود نہیں ہے۔ اسلئے منکر یعنی وکیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ اور اگر وکیل کی خرید کردہ باندی پانچ سو درہم کی مالیت کے برابر ہو اور پھر یہ اختلاف ہو کہ مؤکل کہتا ہے کہ تو نے پانچ سو درہم میں خریدی ہے اور وکیل کہتا ہے کہ میں نے ایک ہزار درہم کے عوض خریدی ہے تو اس صورت میں مؤکل کا قول معتبر ہوگا۔

اس پر ایک دلیل ...... تو یہ ہے کہ وکیل نے مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس طور پر کہ مؤکل نے اس کو حکم دیا تھا کہ ایک ہزار درہم کے عوض ایسی باندی خریدی جائے جس کی مالیت اور قیمت بھی ایک ہزار درہم کے برابر ہو۔ مگر وکیل نے ایک ہزار درہم کے عوض مالیت اور قیمت بھی ایک ہزار درہم کے برابر ہو۔ مگر وکیل نے ایک ہزار درہم کے عوض ایسی باندی خریدی ہے جس کی مالیت پانچ سو درہم کے برابر ہے پس وکیل نے اپنے مؤکل کی ایسی مخالفت کی ہے جس میں مؤکل کا نقصان ہے اور جس خریداری میں وکیل کی طرف سے مؤکل کے حکم کی مخالفت پائی جائے اور اس مخالفت میں مؤکل کا نقصان بھی ہو تو وہ خریداری خود وکیل کیلئے ہوتی نہ کہ مؤکل کیلئے۔ لہٰذا باندی کی یہ خریداری وکیل کیلئے ہوگی اور وکیل مؤکل کیلئے ضامن ہوگا۔

دوسری دلیل ...... یہ ہے کہ جب وکیل نے پانچ سو درہم کی مالیت کی باندی ایک ہزار درہم کے عوض خریدی تو یہ خریداری غبن فاحش کے ساتھ ہوئی اور غبن فاحش کے ساتھ خریدنے کی صورت میں خریداری وکیل کیلئے ہوتی ہے نہ کہ مؤکل کیلئے اور جب یہ خریداری وکیل کیلئے ہے تو وکیل، مؤکل کیلئے ضامن ہوگا۔

## اور اگر آمر نے ہزار روپے نہیں دیئے تو قول آمر کا معتبر ہوگا

**قال وان لم يكن دفع اليه الالف فالقول قول الآمر اما اذا كانت قيمتها خمسمائة فالمخالفة وان كانت قيمتها الفا فمعناه انهما يتحالفان لان المؤكل والوكيل فى هذا ينزلان منزلة البائع والمشترى وقد وقع الاختلاف فى الثمن وموجبه التحالف ثم يفسخ العقد الذى جرى بينهما فيلزم الجارية المامور**

---

ترجمہ ...... اور اگر مؤکل نے وکیل کو ایک ہزار درہم نہ دیئے ہوں تو مؤکل کا قول قبول ہوگا۔ بہر حال جب باندی کی قیمت پانچ سو درہم ہوں تو مخالفت کی وجہ سے اور اگر اسکی قیمت ایک ہزار درہم ہوں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وکیل اور مؤکل دونوں قسم کھائیں گے۔ کیونکہ مؤکل اور وکیل دونوں اس صورت میں بائع اور مشتری کے مرتبہ میں ہیں۔ اور ثمن میں اختلاف واقع ہوا ہے اور اس کا حکم باہمی قسم لینا ہے پھر وہ عقد جو ان دونوں کے درمیان جاری ہوا ہے فسخ ہو جائے گا اور باندی وکیل کے ذمہ لازم ہوگی۔

تشریح ...... گذشتہ مسئلہ کی صورت ثانی یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو ایک ہزار درہم نہیں دیئے اور وکیل نے باندی خرید لی۔ پھر دونوں میں اختلاف ہوا۔ چنانچہ مؤکل نے کہا کہ تو نے یہ باندی پانچ سو درہم کے عوض خریدی ہے اور وکیل نے کہا کہ میں نے ایک ہزار درہم کے عوض خریدی ہے تو مؤکل کا قول معتبر ہوگا۔ خواہ باندی کی قیمت پانچ سو درہم ہوں، خواہ ایک ہزار درہم ہوں۔ اگر باندی کی قیمت پانچ سو درہم ہوں تو مؤکل کا قول اس لئے معتبر ہوگا کہ وکیل کی طرف سے مؤکل کے حکم کی مخالفت پائی گئی۔ کیونکہ مؤکل نے ایک ہزار درہم کے عوض ایسی باندی خریدنے کا حکم دیا تھا جس کی مالیت اور قیمت ایک ہزار درہم ہوں اور اس نے ایسی باندی خریدی ہے جس کی مالیت پانچ سو درہم ہیں۔ اور وکیل کی طرف سے غبن فاحش بھی متحقق ہوگیا کہ پانچ سو درہم کا مال ایک ہزار درہم میں خریدا ہے اور ان دونوں صورتوں میں خریداری وکیل پر نافذ ہوتی ہے نہ کہ مؤکل پر۔ لہٰذا مؤکل کا قول معتبر ہوگا۔ اور باندی کی خریداری وکیل کیلئے ہوگی نہ کہ مؤکل کے لئے۔

اور اگر باندی کی مالیت اور قیمت ایک ہزار درہم ہوں تو مؤکل کے قول کے معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مؤکل اور وکیل دونوں قسمیں کھائیں گے۔ کیونکہ مؤکل اور وکیل کے درمیان حکماً مبادلہ ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ وکیل، مؤکل کو مبیع دیتا ہے اور مؤکل، وکیل کو ثمن

دیتا ہے۔ لہٰذا مؤکل اور وکیل دونوں بائع اور مشتری کے مرتبہ میں ہوں گے۔ یعنی وکیل بائع کے مرتبہ میں ہوگا اور مؤکل مشتری کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور دونوں کے درمیان ثمن میں اختلاف ہوگا کہ وکیل یعنی مشتری نے کہا کہ باندی کا ثمن پانچ سو درہم ہیں اور وکیل یعنی بائع نے کہا کہ باندی کا ثمن ایک ہزار درہم ہیں اور بائع اور مشتری کے درمیان ثمن میں اختلاف کا حکم یہ ہے کہ دونوں سے قسم لی جائے۔ اگر دونوں قسم کھالیں تو اس عقد کو فسخ کر دیا جائے۔ پس یہاں بھی مؤکل اور وکیل اگر دونوں قسمیں کھالیں تو وہ عقد حکمی جو مؤکل اور وکیل کے درمیان منعقد ہوا ہے اس کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اور جب مؤکل اور وکیل کے درمیان عقد حکمی فسخ ہو گیا تو وہ باندی وکیل کے سر پڑے گی۔ یعنی وکیل اس کا مالک ہوگا نہ کہ مؤکل۔ پس نتیجہ کے طور پر اس صورت میں بھی ... ہی کا قول معتبر ہوا۔

## مؤکل نے وکیل کو معین غلام خریدنے کا حکم دیا اور ثمن بیان نہیں کئے وکیل نے غلام کو خرید لیا مؤکل نے کہا کہ تو نے پانچ سو کے عوض خریدا ہے اور وکیل نے کہا کہ ایک ہزار کے عوض خریدا ہے اور بائع نے وکیل کی تصدیق کی تو وکیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا

قال ولو امره ان يشترى له هٰذا العبد ولم يسم له ثمنا فاشتراه فقال الآمر اشتريته بخمسمائة وقال المامور بالف وصدق البائع المامور فالقول قول المامور مع يمينه قيل لا تحالف ههنا لانه ارتفع الخلاف بتصديق البائع اذ هو حاضر وفي المسألة الاولى هو غائب فاعتبر الاختلاف وقيل يتحالفان لما ذكرنا وقد ذكر معظم يمين التحالف وهو يمين البائع والبائع بعد استيفاء الثمن اجنبى عنهما وقبله اجنبى عن المؤكل اذ لم يجرِ بينهما بيع فلا يصدق عليه فبقى الخلاف وهٰذا قول الامام ابى منصور وهو اظهر والله اعلم بالصواب

ترجمہ..... اور اگر مؤکل نے وکیل کو حکم دیا کہ اسکے واسطے یہ غلام خرید لے اور اس کا ثمن بیان نہیں کیا۔ پس وکیل نے اس غلام کو خرید لیا پھر مؤکل نے کہا کہ تو نے اس کو پانچ سو درہم کے عوض خریدا ہے اور وکیل نے کہا کہ ایک ہزار درہم کے عوض اور بائع نے وکیل کی تصدیق کی تو مع الیمین وکیل کا قول قبول ہوگا۔ کہا گیا ہے کہ اس جگہ باہمی قسم نہیں ہے کیونکہ بائع کی تصدیق سے اختلاف اٹھ گیا۔ اسلئے کہ بائع حاضر ہے اور پہلے مسئلہ میں بائع غائب تھا۔ اس وجہ سے اختلاف معتبر ہوا۔ اور کہا گیا ہے کہ دونوں قسم کھائیں گے۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔ اور امام محمدؒ نے تحالف میں سب سے بڑی قسم جو ذکر فرمائی وہ بائع کی قسم ہے اور بائع ثمن حاصل کرنے کے بعد دونوں سے اجنبی ہے اور ثمن حاصل کرنے سے پہلے مؤکل سے اجنبی ہے۔ کیونکہ مؤکل اور اس بائع کے درمیان کوئی بیع واقع نہیں ہوئی لہٰذا مؤکل پر بائع کے قول کی تصدیق نہ ہوگی۔ پس اختلاف باقی رہا اور یہ امام ابو منصورؒ ماتریدی کا قول ہے اور یہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

تشریح..... صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو ایک معین غلام خریدنے کا حکم دیا مگر اس غلام کا ثمن بیان نہیں کیا۔ پس وکیل نے اس غلام کو خرید لیا۔ پھر مؤکل اور وکیل کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف واقع ہوا۔ چنانچہ مؤکل نے اپنے وکیل سے کہا کہ تو نے یہ غلام پانچ سو روپیہ میں خریدا ہے۔ اور وکیل نے کہا کہ حضور ایسا نہیں ہے۔ بلکہ میں نے یہ غلام ایک ہزار روپیہ میں خریدا ہے اور غلام کے بائع نے بھی وکیل کے قول کی تصدیق کی تو وکیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

مصنف ہدایہ نے کہا کہ بعض مشائخ مثلاً فقیہ ابو جعفر ہندوانی کا قول یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تحالف نہیں ہے۔ یعنی مؤکل اور وکیل

دونوں سے قسمیں لے کران دونوں کے درمیان واقع ہونے والے عقد حکمی کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔ جیسا کہ گذشتہ مسئلہ میں تحالف کے بعد عقد حکمی کو فسخ کر دیا گیا تھا۔

اس قول کی دلیل ...... یہ ہے کہ غلام کے بائع نے وکیل کے قول کی تصدیق کی ہے اور مسئلہ میں بائع چونکہ موجود ہے۔ اسلئے اس کا تصدیق کرنا معتبر بھی ہوگا اور جب بائع کا تصدیق کرنا معتبر ہے تو اس کے تصدیق کرنے کی وجہ سے مؤکل اور وکیل کے درمیان واقع شدہ اختلاف دور ہو جائے گا پس جب اختلاف دور ہو گیا تو غلام کے بائع اور وکیل دونوں کا مقدار ثمن یعنی ایک ہزار پر اتفاق کرنا، انشاء عقد کے مرتبہ میں ہوگا۔ یعنی ایسا ہوگا گویا غلام کے بائع اور وکیل کے درمیان ابھی ابھی ایک ہزار روپیہ کے عوض از سر نو بیع منعقد ہوئی ہے اور اگر غلام کے درمیان ایک ہزار روپیہ کے عوض انشاء عقد ہوتا یعنی از سر نو بیع منعقد ہوتی تو یہ بیع مؤکل پر لازم ہوتی۔ پس اسی طرح یہاں بھی اختلاف کی صورت میں وکیل کا قول معتبر ہوگا۔ اور غلام کی بیع مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگی۔

اور گذشتہ مسئلہ میں بائع چونکہ موجود نہیں تھا۔ اس لئے اس کے تصدیق کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور جب بائع کی طرف سے وکیل کے قول کی تصدیق نہیں پائی گئی تو وکیل اور مؤکل کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف معتبر ہوگا اور تحالف واجب ہوگا کیونکہ مقدار ثمن میں اختلاف کا حکم یہی ہے کہ دونوں سے قسمیں لے کر عقد کو فسخ کر دیا جائے جیسا کہ اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

اور بعض مشائخ مثلاً شیخ ابومنصور ماتریدیؒ نے فرمایا ہے کہ گذشتہ مسئلہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی تحالف واجب ہوگا۔ دلیل سابق میں گذر چکی ہے کہ وکیل اور مؤکل دونوں بائع اور مشتری کے مرتبہ میں ہیں۔ اور دونوں کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف کا حکم تحالف ہے لہٰذا اس مسئلہ میں بھی وکیل اور مؤکل دونوں سے قسمیں لے کر ان دونوں کے درمیان واقع شدہ عقد حکمی کو فسخ کر دیا جائے گا اور اس فسخ کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خریدا ہوا غلام مؤکل کیلئے نہ ہوگا۔ بلکہ وکیل کے لئے ہوگا۔

و قد ذکر معظم یمین التحالف ...... الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال ...... یہ ہے کہ جامع صغیر کے متن ولو امرہ ان یشتری ھذا العبد ولم یسم لہ ثمناً ...... الخ میں امام محمدؒ نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ وکیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور شیخ ابومنصورؒ نے فرمایا کہ تحالف واجب ہوگا۔ حالانکہ تحالف امام محمدؒ کی بیان کردہ تصریح کے مخالف ہے۔ اسلئے کہ تحالف میں وکیل اور مؤکل دونوں سے قسمیں لے کر ان دونوں کے درمیان واقع شدہ عقد حکمی کو فسخ کر دیا جاتا ہے اور امام محمدؒ نے تصریح کی ہے کہ وکیل سے قسم لے کر اس کا قول معتبر مانا جائے گا۔

جواب ...... اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں وکیل تو بائع کے مرتبہ میں ہے اور مؤکل مشتری کے مرتبہ میں ہے اور تحالف میں اگرچہ بائع اور مشتری دونوں پر قسم واجب ہوتی ہے۔ لیکن بائع کی قسم اہم اور اعظم ہے اور بائع کی قسم اسلئے اعظم ہوتی ہے کہ مقدار ثمن کے اختلاف میں بائع مدعی ہوتا ہے اور مشتری منکر ہوتا ہے اور مدعی پر صرف تحالف کی صورت میں قسم واجب ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ میں اس پر قسم واجب نہیں ہوتی اور رہا منکر تو اس پر ہر حال میں قسم واجب ہوتی ہے۔ یعنی تحالف کی صورت میں بھی اور تحالف کے علاوہ بھی۔ بہر حال بائع یعنی وکیل کی قسم تحالف کے ساتھ خاص ہے اور جب وکیل کی قسم تحالف کے ساتھ خاص ہے تو اس کی قسم، مؤکل کی قسم کے مقابلہ میں اہم اور اعظم ہوگی۔ پس جب وکیل جو مدعی ہے اس پر قسم واجب ہے تو مؤکل جو منکر ہے اس پر بدرجہ اولیٰ قسم واجب ہوگی۔

طرح مذکورہ مسئلہ میں غلام کی مالیت چونکہ خود غلام (مشتری کے قبضہ میں موجود ہے۔ اسلئے مولیٰ (بائع) کوثمن وصول کرنے کیلئے غلام کو روکنے کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔

فاذا اضافه الى الامر صلح...... الخ سے دلیل کا نتیجہ ذکر کیا گیا ہے یعنی سابق میں یہ بات ثابت ہوچکی کہ غلام اپنے علاوہ کی طرف سے اپنی ذات کوخریدنے کا وکیل ہوسکتا ہے۔ پس جب غلام (وکیل) نے عقد کو اپنے مؤکل کی طرف منسوب کیا اور اپنے مولیٰ (بائع) سے یہ کہا کہ تو میری ذات کو میرے ہاتھ میرے فلاں مؤکل کیلئے اس قدر ثمن کے عوض فروخت کردے۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ غلام کا یہ فعل اپنی ذات کوخریدنا اس [illegible] کل کے حکم کی تعمیل بھی ہوسکتا ہے اور جس صورت میں وکیل عقد کو اپنے مؤکل کی طرف منسوب کرے اور وکیل کا فعل، مؤکل کے [illegible] بھی ہو تو اس صورت میں عقد، مؤکل کیلئے واقع ہوتا ہے۔ نہ کہ وکیل کیلئے لہٰذا یہاں بھی عقد شراء مؤکل کیلئے واقع ہوگا نہ کہ وکیل (غلام) سے۔

## اگر غلام نے اپنے واسطے عقد کیا تو آزاد ہوگا

**وان عقد لنفسه فهو حر لانه اعتاق و قد رضي به المولى دون المعاوضة والعبد وان كان وكيلا بشراء معين ولكنه اتى بجنس تصرف أخر و في مثله ينفذ على الوكيل**

ترجمہ...... اور اگر غلام نے اپنے واسطے عقد کیا تو وہ آزاد ہے کیونکہ یہ اعتاق ہے اور مولیٰ اس پر راضی ہوگیا نہ کہ عقد معاوضہ پر اور غلام اگرچہ معین غلام خریدنے کا وکیل ہے لیکن وہ جنس آخر کا تصرف لایا اور ایسی صورت میں تصرف وکیل پر نافذ ہوتا ہے۔

تشریح...... اس عبارت میں مذکورہ تین صورتوں میں سے دوسری صورت مذکور ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے غلام کو اس بات کا وکیل کیا کہ تو اپنی ذات کو اپنے مولیٰ سے میرے لئے خرید لے، پس غلام نے عقد شراء اپنے مؤکل کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ اپنی ذات کی طرف منسوب کیا اور اپنے مولیٰ سے یہ کہا کہ تو مجھے میرے ہاتھ اس قدر مال کے عوض فروخت کردے۔ پس مولیٰ نے کہا کہ میں نے فروخت کردیا تو یہ غلام آزاد ہوجائے گا کیونکہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے اور جب غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے تو اسکے عوض اپنی ذات کوخریدنے کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ عقد غلام کے واسطے خریداری نہ ہوگا۔ بلکہ مولیٰ کا غلام کی ذات کو خود اس کے ہاتھ فروخت کرنا مولیٰ کی طرف سے اعتاق (آزاد کرنا) ہوگا اور غلام کا اپنی ذات کوخریدنا، اعتاق کو قبول کرنا ہوگا۔ بہرحال یہ عقد اعتاق ہے اور مولیٰ اعتاق پر راضی بھی ہے۔ اسلئے کہ مولیٰ کو یہ بات معلوم ہے کہ میرا غلام کی ذات کو اس کے ہاتھ فروخت کرنا اعتاق ہے اور مولیٰ عقد معاوضہ پر راضی نہیں ہے اور جب مولیٰ عقد معاوضہ پر راضی نہیں ہے تو یہ عقد مؤکل کیلئے بھی واقع نہ ہوگا۔ بہرحال جب یہ عقد اعتاق ہے اور عقد معاوضہ نہیں ہے تو غلام آزاد ہوجائے گا۔

**والعبد وان كان وكيل بشراء معين......** الخ سے ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال...... یہ ہے کہ اس مسئلہ میں غلام شی ٔ معین یعنی اپنی ذات کوخریدنے کا وکیل ہے اور جب کوئی شخص شی ٔ معین خریدنے کا وکیل ہو تو وہ اس کو اپنے واسطے خریدنے کا مجاز نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہاں بھی غلام اپنی ذات کو اپنے واسطے خریدنے کا مجاز نہ ہونا چاہئے تھا بلکہ یہ خریداری مؤکل کیلئے ہونی چاہئے تھی اور اس صورت میں غلام کا آزاد ہونا ظاہر ہے۔

مال ہونے کی حیثیت سے وارد ہوتی ہے۔ مگر یہ کہ غلام کی مالیت غلام کے قبضہ میں ہے حتیٰ کہ بائع فروخت کرنے کے بعد ثمن وصول کرنے کیلئے اس کو روکنے کا مالک نہیں ہے۔ پس جب غلام نے عقد کو ملک کی طرف منسوب کیا تو اس کا فعل تعمیل حکم کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ عقد مؤکل کیلئے واقع ہوگا۔

تشریح...... مذکورہ فصل جن دو مسئلوں پر مشتمل ہے ان میں سے دوسرا مسئلہ اس عبارت میں مذکور ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک آزاد آدمی نے ایک غلام سے کہا کہ تو اپنی ذات کو اپنے مولیٰ سے میرے واسطے اس قدر ثمن کے عوض خرید کر اب وکیل (غلام) عقد شراء کو اپنے مؤکل کی طرف منسوب کرے گا یا اپنی ذات کی طرف منسوب کرے گا یا اس کو مطلق رکھے گا یعنی نہ اس کو مؤکل کی طرف منسوب کرے گا اور نہ اپنی طرف منسوب کرے گا۔ پس اگر وکیل (غلام) نے عقد شراء کو اپنے مؤکل کی طرف منسوب کیا۔ یعنی وکیل (غلام) نے اپنے مولیٰ سے یہ کہا کہ تو میری ذات کو میرے ہاتھ میرے فلاں مؤکل کے لئے اس قدر ثمن کے عوض کے فروخت کر دے۔ پس مولیٰ نے فروخت کر دیا۔ اور غلام، وکیل نے اس عقد کو قبول کر لیا تو یہ غلام مؤکل کیلئے ہوگا۔

دلیل...... یہ ہے کہ غلام، اپنی ذات کو خریدنے کے سلسلہ میں دوسرے آدمی کی طرف سے وکیل ہو سکتا ہے۔ اسلئے کہ غلام کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ آدمی ہے۔ دوم یہ کہ وہ مال ہے اور اس کی مالیت اس کے مولیٰ کیلئے ہوتی ہے۔ مگر آدمی ہونے کی حیثیت سے غلام پر مولیٰ کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ پس ان دونوں حیثیتوں میں تغایر ہے۔ اور غلام کے آدمی ہونے کی حیثیت، اس کے مال ہونے کی حیثیت سے بالکل اجنبی اور الگ ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر غلام نے اپنی مالیت کا اپنے مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کیلئے اقرار کیا اور یہ کہا کہ میں فلاں کا غلام ہوں تو یہ اقرار درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ دوسرے کے مال کا کسی کیلئے اقرار کرے۔ اور بیع، غلام پر اس کے مال ہونے کی حیثیت سے وارد ہوتی ہے نہ کہ اس کے آدمی ہونے کی حیثیت سے۔ یعنی غلام کی خرید و فروخت اسلئے ہوتی ہے کہ وہ مال ہے اور اسلئے نہیں ہوتی کہ وہ آدمی ہے۔ پس جب غلام کی آدمیت اور مالیت الگ الگ دو چیزیں ہیں تو غلام کو خود اس کی ذات خریدنے کا وکیل کرنا ایسا ہے۔ جیسا کہ مولیٰ کے اموال میں سے کسی دوسرے مال کو خریدنے کا وکیل کرنا یا غلام کے علاوہ دوسرے آدمی کو غلام خریدنے کا وکیل کرنا۔ اور غلام کو اس کی ذات کے علاوہ مولیٰ کے دوسرے مال کو خریدنے کا وکیل کرنا اور غلام کے علاوہ دوسرے آدمی کو غلام خریدنے کا وکیل کرنا دونوں جائز ہیں۔ تو غلام کو خود اس کی ذات خریدنے کا وکیل کرنا بھی جائز ہوگا۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام دوسرے آدمی کی طرف سے اپنی ذات کو خریدنے کا وکیل ہو سکتا ہے۔

الا ان مالیتہ فی یدہ سے صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ غلام کی آدمیت اور مالیت میں اگرچہ تغایر ہے اور یہ الگ الگ دو چیزیں ہیں۔ مگر چونکہ غلام ماذون لہ فی التجارت ہے۔ اسلئے اس کی مالیت خود اس کے قبضہ میں ہے۔ اور غلام کی مالیت خود غلام کے قبضہ میں ہونے کا اثر یہ ہوگا کہ مولیٰ اور غلام کے درمیان عقد بیع واقع ہونے کے بعد اگر مولیٰ (بائع) ثمن وصول کرنے کیلئے غلام کو روکنا چاہے تو اس کو یہ اختیار ہرگز حاصل نہ ہوگا۔ کیونکہ جب بائع مبیع کو سپرد کر دیتا ہے تو پھر اس کو ثمن وصول کرنے کی وجہ سے مبیع روکنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ مودع (جس کے پاس امانت رکھی گئی ہے) نے اگر مالک سے ودیعت کو خرید لیا اور ودیعت، مودع کے پاس موجود ہے تو بائع (مالک کو ثمن وصول کرنے کی خاطر ودیعت کا سامان روکنے کا حق نہیں ہوگا۔ کیونکہ ودیعت کا سامان مودع کے سپرد کر دیا گیا ہے۔ اسی

اور رہا متن کا مسئلہ یعنی جب غلام نے اپنی ذات کو اپنے واسطے خریدنے کا وکیل کیا تو اس صورت میں وکیل پر یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ میں نے اس غلام کو خود اس کی ذات کے واسطے خریدا ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں بائع یعنی مولیٰ کے حق میں دونوں عقد مختلف ہیں۔ اسلئے اس مسئلہ میں اگر وکیل نے شراء (خریداری) کو اپنے مؤکل (غلام) کی طرف منسوب کیا تو یہ مولیٰ (بائع) کے حق میں اعتاق علی مال ہوگا اور مولیٰ (بائع) کیلئے ولاء ثابت ہوگی۔ اور وکیل پر ثمن (مال) وغیرہ کا مطالبہ نہ ہوگا۔ کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ اس صورت میں وکیل سفیر محض ہوتا ہے۔ حقوق عقد اس کی طرف راجح نہیں ہوتے ہیں اور اگر وکیل نے عقد شراء کو اپنے مؤکل کی طرف منسوب نہ کیا تو یہ عقد بائع (مولیٰ) کے حق میں مبیع ہوگا۔ یعنی مولیٰ غلام کو فروخت کرنے والا ہوگا اور وکیل اپنے واسطے خریدنے والا ہوگا۔ اور وکیل پر ثمن وغیرہ کا مطالبہ واجب ہوگا اور کبھی مولیٰ اعتاق علی مال کو پسند نہیں کرتا ہے۔ بلکہ اس معاوضہ محضہ کو پسند کرتا ہے جس میں مطالبہ ثمن وکیل سے ہوتا ہے۔

اور اعتاق علی مال کو ناپسند کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اعتاق کی وجہ سے اگرچہ مولیٰ کیلئے ولاء ثابت ہوتی ہے۔ مگر مولیٰ عتاقہ چونکہ اپنے آزادشدہ غلام کا عاقلہ بھی ہے۔ اسلئے اگر اس آزاد کردہ غلام نے کوئی جنایت کی تو اس کا تاوان وغیرہ بھی مولیٰ پر واجب ہوتا ہے۔ پس جب مولیٰ بسا اوقات اعتاق علی مال کو پسند نہیں کرتا اور معاوضہ کو پسند کرتا ہے تو وکیل پر واجب ہے کہ وہ اس صورت میں یہ وضاحت کردے کہ میں نے اس غلام کو خود اس غلام کے واسطے خریدا ہے تاکہ مولیٰ سوچ سمجھ کر جواب دے۔ چنانچہ اگر وکیل نے یہ وضاحت نہ کی تو یہ خریداری مؤکل یعنی غلام کے واسطے نہ ہوگی۔ بلکہ خود وکیل کے واسطے ہوگی۔

**فوائد**...... علامہ ابن الہمام اور صاحب کفایہ اور علامہ بدرالدین عینیؒ نے فرمایا کہ مصنف ہدایہ کا قول ولا مطالبۃ علی الوکیل مبسوط کی کتاب الوکالت میں باب الوکالۃ بالعتق کی روایت ہے اور کتاب الوکالت کے باب وکالۃ الماذون والمکاتب کی روایت یہ ہے کہ ثمن کا مطالبہ وکیل پر ہوگا یعنی ثمن وکیل پر لازم ہوگا۔ مزید تفصیل اور دلائل فتح القدیر اور کفایہ میں مذکور ہیں۔

## آزاد نے غلام سے کہا تو اپنے مولیٰ سے اپنی ذات کو میرے واسطے خرید غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا میری ذات کو فلاں کیلئے میرے ہاتھ اس قدر ثمن کے عوض فروخت کر مولیٰ نے ایسے کردیا تو غلام مؤکل کیلئے ہوگا

**ومن قال لعبدٍ اشترلی نفسک من مولاک فقال لمولاہ بعنی نفسی لفلان بکذا ففعل فھو للامر لان العبد یصلح وکیلاً عن غیرہ فی شراء نفسہ لانہ اجنبی عن مالیتہ والبیع یرد علیہ من حیث انہ مال الا ان مالیتہ فی یدہ حتی لا یملک البائع الحبس بعد البیع لاستیفاء الثمن فاذا اضافہ الی الأمر صلح فعلہ اُمتثا لاً فیقع العقد للامر**

---

ترجمہ...... اور اگر کسی آزاد آدمی نے ایک غلام سے کہا کہ تو اپنے مولیٰ سے اپنی ذات کو میرے واسطے خرید کر۔ پس غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا کہ میری ذات کو فلاں کیلئے میرے ہاتھ اس قدر ثمن کے عوض فروخت کردے۔ پس مولیٰ نے کیا تو یہ غلام مؤکل کے لئے ہوگا۔ کیونکہ غلام اپنے علاوہ کی طرف سے اپنی ذات کو خریدنے میں وکیل ہوسکتا ہے۔ اسلئے کہ غلام اپنی مالیت سے اجنبی ہے۔ اور بیع غلام پر

کی کمائی ہے اور غلام کی جملہ کمائی مولیٰ کیلئے ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ ایک ہزار روپیہ بھی مولیٰ کیلئے ہوگا۔

اور تیسرے جز کی دلیل یعنی اس بات کی دلیل کہ مشتری (وکیل) پر دوسرا ایک ہزار روپیہ واجب ہوگا یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ میں ثمن واجب ہے اور مشتری نے جو ایک ہزار روپیہ مولیٰ کو دیا ہے وہ چونکہ اس کے غلام کی کمائی ہے۔ اور غلام کی کمائی مولیٰ کی ملک ہوتی ہے اسلئے یہ ایک ہزار روپیہ غلام کا ثمن واقع نہ ہوگا۔ اور بطور ثمن اس کا ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ پس جب مشتری (وکیل) پر ثمن واجب ہے اور جو ایک ہزار روپیہ مشتری نے مولیٰ کو دیا ہے اس کا ادا کرنا بطور ثمن درست نہیں ہے تو مشتری پر اس کے مثل دوسرا ایک ہزار روپیہ غلام کا ثمن واجب ہوگا۔

صاحب فتح القدیر، عنایہ، کفایہ نے فرمایا کہ دوسرے ایک ہزار روپیہ کا مشتری پر واجب ہونا اس صورت میں تو ظاہر ہے جبکہ خریداری مشتری کیلئے ہو۔ لیکن جب خریداری خود غلام کے واسطے ہو۔ حتیٰ کہ غلام آزاد ہو جائے تو کیا اس صورت میں بھی غلام پر دوسرا ایک ہزار روپیہ واجب ہوگا۔

جامع صغیر میں قاضی خان نے کہا یہ بات اگرچہ کتاب میں مذکور نہیں ہے لیکن مناسب ہے کہ غلام پر دوسرا ایک ہزار روپیہ مولیٰ کیلئے واجب ہو۔ کیونکہ جو ایک ہزار روپیہ غلام نے اپنے وکیل کو۔ اور وکیل نے غلام کے مولیٰ کو دیا تھا وہ تو غلام کی کمائی ہونے کی وجہ سے وہ پہلے ہی سے مولیٰ کی ملک ہے۔ لہٰذا وہ ایک ہزار روپیہ اعتاق کا بدل اور عوض نہ ہو سکے گا اور جب وہ ایک ہزار روپیہ اعتاق کا بدل اور عوض نہیں ہو سکتا تو غلام پر دوسرا ایک ہزار روپیہ جو اعتاق کا بدل اور عوض نہیں ہو سکتا تو غلام پر دوسرا ایک ہزار روپیہ جو اعتاق کا بدل ہو گا ضرور واجب ہوگا۔

صاحب عنایہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ صاحب ہدایہ کی عبارت میں غلام کے ذمہ دوسرا ایک ہزار روپیہ واجب ہونے پر اشارہ موجود ہے اس طور پر کہ مصنف ہدایہ نے فرمایا کہ شراء العبد نفسه غلام کی خریداری خود غلام کے واسطے اعتاق کو بدل قبول کرنا ہے لہٰذا اگر غلام پر دوسرا ایک ہزار روپیہ واجب نہ کیا گیا تو یہ اعتاق بدل نہ ہوگا بلکہ اعتاق بلا بدل ہوگا۔ حالانکہ شراء العبد نفسه کو اعتاق بہ بدل قرار دیا گیا ہے نہ کہ اعتاق بلا بدل۔ پس مصنف ہدایہ کا شراء العبد نفسه کو اعتاق بہ بدل قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ غلام پر دوسرا ایک ہزار روپیہ واجب ہے۔

اس کے برخلاف اگر غلام کے علاوہ کسی شخص نے کسی شخص کو غلام خریدنے کا وکیل کیا مثلاً واصف نے شاہد کو وکیل کیا کہ عارف سے اس کا غلام میرے واسطے ایک ہزار روپیہ کے عوض خرید لے تو وکیل پر خرید کرتے وقت یہ بیان کرنا شرط نہیں ہے کہ میں نے یہ غلام اپنے مؤکل کے واسطے خریدا ہے۔ کیونکہ وکیل یہ کہے یا نہ کہے دونوں صورتوں میں عقد شراء مؤکل کیلئے واقع ہوگا اور یہ دونوں عقد یعنی جس کو وکیل نے اپنی طرف منسوب کیا ہے اور جس کو مؤکل کی طرف منسوب کیا ہے۔ بائع کے حق میں ایک ہی انداز پر ہوں گے یعنی دونوں صورتوں میں یہ عقد بائع کے حق میں بیع ہی ہوگی اور بائع کی طرف سے غلام کا اعتاق نہ ہوگا اور ان دونوں صورتوں میں مطالبہ، عاقد یعنی وکیل کی طرف متوجہ ہوگا۔ پس جب دونوں صورتوں میں عقد ایک ہی انداز پر ہے اور دونوں صورتوں میں مطالبہ اور حقوق عقد وکیل پر عائد ہوتے ہیں تو خرید کرتے وقت یہ بیان کرنا کہ میں نے یہ غلام اپنے مؤکل کے واسطے خریدا ہے۔ قطعاً ضروری نہیں ہے۔

اس کے برخلاف اگر غلام نے اپنے مولیٰ سے خود اپنی ذات کو خریدا تو اس صورت میں چونکہ حقیقت پر عمل کرنا متعذر ہے۔اسلئے اس کو مجاز یعنی اعتاق کے معنیٰ پر محمول کیا جائے گا۔اور حقیقت پر عمل کرنا اسلئے متعذر ہے کہ غلام اس بات کا اہل نہیں ہے کہ وہ کسی مال کا مالک ہو۔پس غلام کا اپنی ذات کو خریدنا مالک نہ ہونے کا سبب نہ ہوگا۔ بلکہ مجازاً اعتاق ہوگا یا اسلئے کہ غلام خود اپنے حق میں مال نہیں ہوتا ہے۔ اور جب غلام اپنے حق میں مال نہیں ہوا تو وہ اپنی ذات کا مالک بھی نہیں ہوسکتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ غلام اپنی ذات کے حق میں آدمی ہے۔ چنانچہ اس پر حد اور قصاص واجب ہوتے ہیں اور مال آدمی کا غیر ہے جس کو آدمی کی مصالح کیلئے پیدا کیا گیا ہے۔پس جب غلام اپنے حق میں مال نہیں ہے تو اس کو اپنی ذات کو خریدنا معاوضہ نہیں ہوسکتا ہے اور جب معاوضہ نہیں ہوسکتا تو معاوضہ کے معنیٰ پر عمل کرنا بھی ممکن نہ ہوگا۔اور جب معاوضہ یعنی حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے تو اس شراء کو مجازاً اعتاق علیٰ مال قرار دیا جائے گا اور مناسبت یہ ہے کہ عقد معاوضہ یعنی بیع اور اعتاق دونوں ملک زائل کر دیتے ہیں۔صرف یہ فرق ہے کہ بیع ملک زائل کرتی ہے۔مگر عوض کے ساتھ اور اعتاق ملک زائل کرتا ہے۔مگر اس میں عوض ضروری نہیں ہے۔

اور دوسرا فرق یہ ہے کہ بیع، ملک بائع کو زائل کرتی ہے۔مگر مشتری کو مالک کر دیتی ہے اور اعتاق مولیٰ کی ملک زائل کرتا ہے۔بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ اگر غلام نے خود اپنی ذات کو خریدا تو یہ مجازاً اعتاق ہوگا۔اور اگر وکیل نے غلام کو اس کے مولیٰ سے خریدا اور یہ نہیں کہا کہ میں نے یہ غلام خو[illegible] واسطے خریدا ہے تو یہ عقد معاوضہ ہوگا۔یعنی وکیل (مشتری) اس غلام کا مالک ہوگا۔

**اعتراض**...... صاحب ہدایہ کے قول **وامکن العمل بها** پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ فرمانا کہ اگر وکیل نے **اشتریت عبدک بالف** کہا اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اسی غلام کے واسطے اس کو خریدا ہے تو اس صورت میں حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے۔

ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ غلام نے اپنے مولیٰ سے اپنی ذات کو خریدنے کا وکیل کیا ہے۔اور اپنی ذات کو خریدنے کا وکیل کرنا عبد معین کو خریدنے کا وکیل کرنا ہے اور جب مؤکل عبد معین یا کسی شیٔ معین کے خریدنے کا وکیل کرتا ہے تو وکیل اس معین کو اپنے واسطے خریدنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے۔پس یہاں بھی وکیل اس غلام معین کو اپنے واسطے خریدنے کا مجاز نہ ہوگا۔اور جب وکیل اس غلام کو اپنے واسطے خریدنے کا مجاز نہیں ہے تو اس غلام کی خریداری مؤکل یعنی خود اس غلام کیلئے ہوگی اور جب اس غلام کی خریداری خود اسی غلام کے واسطے ہے تو یہ عقد معاوضہ نہیں ہوسکتا ہے۔جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔پس ثابت ہوگیا کہ یہاں حقیقت یعنی معاوضہ کے معنیٰ پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔

**اس کا جواب**...... یہ ہے کہ مؤکل یعنی غلام نے وکیل کو جس تصرف کا وکیل کیا تھا وکیل نے اس کے مطابق تصرف نہیں کیا ہے بلکہ دوسرا تصرف کیا ہے۔اسلئے کہ غلام نے وکیل سے یہ کہا تھا کہ تو مجھ کو میرے مولیٰ سے میری ذات کے واسطے ایک ہزار روپیہ کے عوض خرید اور یہ اعتاق مال کی جنس ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔مگر جب وکیل نے مولیٰ کے سامنے صرف یہ کہا کہ میں نے تیرا غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض خرید لیا اور یہ نہیں کہا کہ اسی غلام کے واسطے خریدا ہے تو یہ محض شراء اور خریداری ہوئی [illegible] وکیل کیا گیا تھا اعتاق علی مال کا اور ارتکاب کیا ہے محض شراء کو تو یہ عمل، مؤکل (غلام) کے حکم کے خلاف ہوا اور وکیل جب مؤکل کے حکم کے خلاف عمل کرتا ہے تو اس عمل کو وکیل پر نافذ کیا جاتا ہے نہ کہ مؤکل پر۔پس جب غلام کی خریداری کا یہ عمل وکیل پر نافذ کیا گیا تو وکیل اس غلام کا مالک ہوجائے گا۔

اور دوسرے جز (وہ ایک ہزار روپیہ جو غلام نے اپنے وکیل کو دیا تھا مولیٰ کیلئے ہوگا) کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ہزار روپیہ مولیٰ کے غلام

## اگر مولیٰ کو یہ صورت بیان نہیں کی تو غلام مشتری کا ہوگا

وان لم يبين للمولى فهو عبد للمشترى لان اللفظ حقيقة للمعاوضة وامكن العمل بها اذا لم يبين فيحافظ عليها بخلاف شرى العبد نفسه لان المجاز فيه متعين واذا كان معاوضة يثبت الملك له والالف للمولى لانه كسب عبده وعلى المشترى الف مثله ثمنا للعبد فانه في ذمته حيث لم يصح الاداء بخلاف الوكيل بشرى العبد من غيره حيث لا يشترط بيانه لان العقدين هنالك على نمط واحد وفي الحالين المطالبة تتوجه نحو العاقد اما ههنا فاحدهما اعتاق معقب للولاء ولا مطالبة على الوكيل والمولى عساه لا يرضاه ويرغب في المعاوضة المحضة فلابد من البيان

ترجمہ　اور اگر وکیل نے مولیٰ سے یہ بیان نہیں کیا کہ میں نے اس غلام کو اسی غلام کے واسطے خریدا ہے تو یہ غلام مشتری کیلئے ہوگا۔ اس لئے کہ لفظ معاوضہ کیلئے حقیقت ہے اور اس پر عمل کرنا ممکن ہے جب کہ مشتری نے بیان نہیں کیا ہے پس معاوضہ پر اس کی محافظت کی جائے گی۔ اس کے برخلاف غلام کا اپنی ذات کو خریدنا ہے۔ کیونکہ اس میں مجاز متعین ہے اور جب یہ خریدنا معاوضہ ہے تو ملک مشتری کیلئے ثابت ہوگی اور ایک ہزار روپیہ اس کے مثل غلام کا ثمن لازم ہوگا۔ اسلئے کہ ثمن مشتری کے ذمہ میں باقی ہے۔ چنانچہ مشتری کا ادا کرنا صحیح نہیں ہوا۔ برخلاف غلام کے علاوہ دوسری طرف سے غلام خریدنے کے وکیل کے چنانچہ (وکیل پر) اس کا بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں دونوں عقد ایک ہی طرز پر ہیں اور دونوں حالتوں میں مطالبہ عاقد کی طرف متوجہ ہوگا۔ بہرحال یہاں ان دونوں عقدوں میں سے ایک تو اعتاق ہے جس کے بعد ولاء ثابت ہوتی اور وکیل پر کوئی مطالبہ نہ ہوگا۔ اور شاید اس پر مولیٰ راضی نہ ہو اور محض معاوضہ کی طرف راغب ہو۔ پس اس کا بیان کرنا ضروری ہے۔

تشریح　گذشتہ مسئلہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگر وکیل نے غلام کو اس کے مولیٰ سے خریدا مگر مولیٰ سے یہ نہیں کہا کہ میں نے اس غلام کو اس کی ذات کے واسطے خریدا ہے بلکہ صرف کہا کہ میں نے تیرا یہ غلام ایک ہزار روپے کے عوض خریدا ہے تو اس صورت میں یہ غلام مشتری (وکیل) کی ملک ہوگا۔ اور وہ ایک ہزار روپیہ جو غلام (موکل) نے اپنے وکیل کو دیا تھا۔ مولیٰ کیلئے ہوگا اس کے مثل دوسرا ایک ہزار روپیہ یعنی غلام کا ثمن مشتری (وکیل) پر واجب ہوگا۔

پہلے جز (یعنی غلام مشتری کی ملک ہوگا) کی دلیل یہ ہے کہ وکیل (مشتری) کا قول اشتریت عبدک بالف میں نے تیرا غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض خرید لیا۔ معاوضہ کے معنی میں حقیقت ہے یعنی اشتریت عبدک بالف عقد معاوضہ کیلئے وضع کیا گیا ہے نہ کہ غلام کو آزاد کرنے کیلئے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو۔ حقیقت ہی پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مجاز کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں ہوتا اور یہاں چونکہ وکیل نے یہ نہیں کہا کہ میں نے تیرا یہ غلام خود اس غلام کے واسطے خریدا ہے اسلئے وکیل کے کلام اشتریت عبدک بالف کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اور جب اس کلام کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے تو اس کی حقیقت یعنی معاوضہ کے معنی کی پوری پوری حفاظت کی جائے گی۔ اور جب وکیل کی مذکورہ خریداری معاوضہ ہے اور معاوضہ پر عمل بھی کیا گیا تو اس وکیل کیلئے غلام پر ملک ثابت ہو جائے گی اور وکیل ہی اس غلام کا مالک ہوگا۔ کیونکہ یہ عقد معاوضہ وکیل اور غلام کے بائع کے درمیان ہی منعقد ہوا ہے اور اس عقد معاوضہ میں وکیل چونکہ مشتری ہے اور مشتری مبیع کا مالک ہوتا ہے۔ اسلئے وکیل مبیع یعنی غلام کا مالک ہوگا۔

العبد دونوں کو شامل ہے۔

## غلام نے ایک آدمی کو کہا کہ تو مجھ کو میرے لئے مولیٰ سے ایک ہزار کے عوض خرید اور غلام نے اسے ایک ہزار دیدیئے اگر وکیل نے اس کے مولیٰ سے کہا کہ میں نے اسکو اسکی ذات کیلئے خریدا ہے پس مولیٰ نے غلام کو اس شرط پر بیچ دیا غلام آزاد ہوگا اور ولاء اسکے مولیٰ کیلئے ہوگی

قال واذا قال العبد لرجل اشتر لی نفسی من مولای بالف ودفعها الیه فان قال الرجل للمولی اشتریته لنفسه فباعه علی هٰذا فهو حر والولاء للمولی لان بیع نفس العبد منه اعتاق وشراء العبد نفسه قبول الاعتاق ببدل والمامور سفیر عنه اذ لا یرجع علیه الحقوق فصار کانه اشتری بنفسه واذا کان اعتاقا اعقب الولاء

ترجمہ..... امام محمدؒ نے کہا کہ اگر غلام نے کسی آدمی سے کہا کہ تو مجھ کو میرے لئے مولیٰ سے ایک ہزار کے عوض خرید اور غلام نے اس آدمی کو ایک ہزار دے دیئے۔ پس اگر اس آدمی (وکیل) نے اس کے مولیٰ سے کہا کہ میں نے اس غلام کو اس کی ذات کے واسطے خریدا ہے۔ پس مولیٰ نے اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا تو وہ غلام آزاد ہے اور اس کی ولاء اس کے مالک کیلئے ہوگی۔ کیونکہ غلام کی ذات کو غلام کے ہاتھ فروخت کرنا اعتاق ہے اور غلام کا اپنی ذات کو خریدنا اس اعتاق کو بالعوض قبول کرنا ہے اور وکیل غلام کی طرف سے محض سفیر ہے کیونکہ وکیل پر حقوق راجع نہیں ہوتے ہیں۔ پس ایسا ہو گیا جیسے غلام نے اپنی ذات کو بذات خود خریدا ہے اور جب یہ بیع اعتاق ہوئی تو اس کے بعد ولاء ثابت ہوگی۔

تشریح..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام نے کسی آدمی سے کہا کہ تو مجھ کو میرے لئے میرے مولیٰ سے ایک ہزار روپیہ کے عوض خرید اور غلام نے اس وکیل کو ایک ہزار روپیہ دے دیئے۔ پس اگر وکیل نے اس غلام کے مولیٰ سے یہ کہا کہ میں نے اس غلام کو اسی کے واسطے خریدا ہے اور مولیٰ نے اس غلام کو اسی طریقہ پر فروخت بھی کر دیا تو یہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس غلام کی ولاء مولیٰ کیلئے ہوگی۔

دلیل..... یہ ہے کہ مولیٰ کا غلام کی ذات کو غلام کے ہاتھ فروخت کرنا مولیٰ کی طرف سے اعتاق علیٰ مال ہے۔ یعنی جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ تیری ذات کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا تو اس کا مطالبہ ہے کہ میں نے تجھ کو ایک ہزار روپیہ کے عوض آزاد کر دیا ہے۔ بہر حال مولیٰ کی طرف سے یہ بیع اعتاق علیٰ مال ہے۔ اور اعتاق علیٰ مال، غلام کے قبول کرنے پر موقوف ہوتا ہے مگر جب غلام نے اپنی ذات کو ایک ہزار روپیہ کے عوض خرید لیا تو یہ خریداری غلام کی طرف سے ایک ہزار روپیہ کے عوض اعتاق کو قبول کرنا ہوگا۔ اور رہا وکیل تو وہ غلام (مؤکل) کی طرف سے محض سفیر ہے اسی وجہ سے اس عقد میں وکیل کی طرف حقوق عقد راجع نہیں ہوتے۔

اور وجہ یہ ہے کہ وکیل نے عقد کو اپنے مؤکل یعنی غلام کی طرف منسوب کیا ہے، پس جب وکیل نے عقد کو اپنے مؤکل یعنی غلام کی طرف منسوب کر دیا ہے تو اس نے اپنے آپ کو محض سفیر اور ایلچی قرار دیا۔ اور جب ایسا ہے تو گویا غلام نے اپنی ذات کو بذات خود بغیر کسی واسطہ کے خریدا ہے۔ بہر حال جب مولیٰ کا غلام کی ذات کو غلام کے ہاتھ فروخت کرنا اعتاق ہے تو اس کے بعد ولاء معتق (آزاد کرنے والا) یعنی مولیٰ کیلئے ثابت ہوگی۔ پس ثابت ہو گیا کہ اس صورت میں غلام آزاد ہے اور اس کی ولاء اس کے مولیٰ کیلئے ثابت ہوگی۔

حاصل ...... یہ کہ امام محمدؒ نے معظم یمین یعنی بائع وکیل کی قسم کے ذکر پر اکتفا کیا ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جب وکیل (جو مدعی ہے) پر قسم واجب ہے تو مؤکل (جو منکر ہے) پر بدرجہ اولیٰ قسم واجب ہوگی ...... یعنی امام محمدؒ نے اگرچہ صرف وکیل کی قسم کو ذکر کیا ہے۔ لیکن مراد مؤکل کی قسم بھی ہے اور جب دونوں کی قسم مراد ہے تو امام محمدؒ کی ذکر کردہ تصریح، اور شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کے قول میں کوئی تعارض واقع نہ ہوگا۔

لیکن اس جواب پر بھی اشکال ہے۔ وہ یہ کہ امام محمدؒ کا قول فالقول قول المامور مع یمینه اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وکیل نے جو کچھ کہا کہ میں نے ایک ہزار میں خریدا ہے۔ اس میں وکیل کی تصدیق کی جائے گی۔ حالانکہ تحالف میں کسی کے قول کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے بلکہ عقد کو فسخ کر دیا جاتا ہے۔ پس امام محمدؒ کی مراد تحالف ہوتا تو امام محمدؒ فالقول قول المامور مع یمینه نہ فرماتے۔ حاصل یہ کہ شیخ ابو منصورؒ ماتریدیؒ کا تحالف کا قول امام محمدؒ کی تصریح کے خلاف ہے۔

والبائع بعد استیفاء الثمن اجنبی عنها ...... الخ سے صاحب ہدایہؒ نے شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کی طرف سے قول اول کی دلیل لانہ ارتفع الخلاف بتصدیق البائع کا جواب دیا ہے۔

جواب کا حاصل ...... یہ ہے کہ غلام کا بائع ثمن وصول کرنے کے بعد مؤکل اور وکیل دونوں سے اجنبی ہو گیا اور ثمن وصول کرنے سے پہلے مؤکل سے اجنبی تھا کیونکہ بائع اور مؤکل کے درمیان کوئی عقد منعقد نہیں ہوا ہے۔ الغرض بائع دونوں صورتوں میں مؤکل سے اجنبی ہے اور جب بائع مؤکل سے اجنبی ہے تو بائع کا کلام، مؤکل کے خلاف معتبر نہ ہوگا اور اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور جب بائع کا کلام معتبر نہ رہا اور اس کی تصدیق نہ کی گئی تو مقدارِ ثمن میں مؤکل اور وکیل کے درمیان اختلاف باقی رہا اور جب مقدار ثمن میں اختلاف باقی رہا تو ان دونوں کے درمیان تحالف واجب ہوگا۔ اور ان دونوں کے درمیان واقع شدہ عقد حکمی فسخ کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب

جمیل احمد غفرلہ

# فصل فی التوکیل بشراء نفس العبد

ترجمہ ...... فصل نفس عبد کو خریدنے کیلئے وکیل کرنے کے بیان میں ہے۔

تشریح ...... توکیل بشراء نفس العبد کی دو صورتیں ہیں۔ اس طور پر کہ التوکیل پر الف لام، مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور توکیل مصدر مضاف ہے۔

پہلی صورت ...... پس ایک صورت تو یہ ہے کہ توکیل مصدر فاعل کی طرف مضاف ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو توکیل العبد رجلا لیشتری من مولاہ یعنی غلام کسی آدمی کو وکیل کرے تاکہ وہ آدمی اس غلام کو اس کے مولیٰ سے خریدے۔ اس فصل میں پہلا مسئلہ یہی ہے۔

دوسری صورت ...... یہ ہے کہ توکیل مصدر، مفعول کی طرف مضاف ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو۔ فصل فی توکیل العبد رجلٌ یعنی ایک آدمی وکیل کرے غلام کو تاکہ وہ غلام اپنی ذات کو اپنے مولیٰ سے اس آدمی کیلئے خریدے۔ اس فصل میں دوسرا مسئلہ یہی ہے پہلے مسئلہ میں غلام مؤکل ہے اور دوسرے مسئلہ میں غلام وکیل ہے اور مصنفؒ کی عبارت فی التوکیل بشراء نفس

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں وکیل نے مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس طور پر کہ غلام کو اس بات کا وکیل کیا گیا تھا کہ وہ اپنی ذات کو مال کے عوض خرید کر مؤکل کا مملوک بنادے مگر غلام نے ایسا نہیں کیا۔ بلکہ اس نے اعتاق علیٰ مال کا تصرف کیا ہے۔ یعنی اپنے مولیٰ سے یہ کہا کہ آپ مجھے مال کے عوض آزاد کردیں۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اگر وکیل نے مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ہو تو خریداری خود وکیل پر نافذ ہوتی ہے۔

لہٰذا اس مسئلہ میں خریداری وکیل یعنی غلام پر نافذ ہوگی اور غلام چونکہ کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا۔ اسلئے یہ خریداری اعتاق علیٰ مال ہوگی۔ اور غلام آزاد ہوجائے گا۔

## غلام نے کہا تو میرے ہاتھ میری ذات فروخت کردے اور یہ نہیں کہا کہ فلاں کے واسطے آزاد کر تو یہ غلام آزاد ہے

**وکذا الو قال بعني نفسي ولم يقل لفلان فهو حر لان المطلق يحتمل الوجهين فلا يقع امتثالا بالشك فيبقى التصرف واقعاً لنفسه**

---

ترجمہ...... اور اسی طرح اگر غلام نے کہا کہ تو میرے ہاتھ میری ذات فروخت کردے اور یوں نہیں کہا کہ فلاں کے واسطے تو آزاد ہے۔ اسلئے کہ مطلق کلام دونوں صورتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا شک کی وجہ سے یہ تعمیل حکم نہ ہوگا۔ اور تصرف اپنی ذات کے واسطے باقی رہ جائے گا۔

تشریح...... اس عبارت میں مذکورہ تین صورتوں میں سے تیسری صورت مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ غلام نے عقد کو مطلق رکھا۔ یعنی نہ اپنی طرف منسوب کیا اور نہ اپنے مؤکل کی طرف منسوب کیا بلکہ غلام نے اپنے مولیٰ سے یوں کہا کہ تو میری ذات کو میرے ہاتھ فروخت کردے اور اس پر کوئی اضافہ نہیں کیا تو اس صورت میں بھی غلام آزاد ہوجائے گا۔

اور اس کی دلیل...... یہ ہے کہ غلام کا یہ کلام **بعني نفسي** مطلق ہے۔ دونوں صورتوں کا احتمال ہے یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ غلام نے اپنی ذات کو اپنے واسطے خریدا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اپنے مؤکل کے واسطے خریدا ہو۔ پس جب دونوں احتمال ہیں تو غلام کا یہ کلام مشکوک ہوا۔ اور کلام مشکوک چونکہ حکم کی تعمیل قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ اسلئے شک کی وجہ سے غلام کا یہ کلام مؤکل کے حکم کی تعمیل واقع نہ ہوگا۔ یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ غلام نے مؤکل کے حکم کی تعمیل کی ہے اور اپنی ذات کو مؤکل کے واسطے خریدا ہے۔ اور جب غلام کا یہ کلام مؤکل کے حکم کی تعمیل واقع نہیں ہوا تو غلام کا یہ تصرف یعنی اپنی ذات کو خریدنا خود غلام کیواسطے واقع ہوگا۔ اور اس تصرف سے غلام آزاد ہوجائے گا۔

جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ انسان اپنے واسطے تصرف کرے۔ خاص طور پر ایسا تصرف جس سے اعتاق حاصل ہوتا ہے۔ بہر حال ثابت ہوگیا کہ غلام اس تیسری صورت میں بھی آزاد ہوجائے گا۔

# فصل فی البیع

ترجمہ..... (یہ) فصل توکیل بالبیع کے بیان میں ہے۔

تشریح..... توکیل بالشراء کی تمام انواع کے بیان سے فراغت کے بعد مصنفؒ اس فصل میں توکیل بالبیع کے احکام ذکر فرما رہے ہیں۔ اور توکیل بالشراء کو توکیل بالبیع پر مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ توکیل بالشراء اثبات کے معنیٰ کو متضمن ہے بایں طور کہ شراء کے ذریعہ مبیع کو حاصل کیا جاتا ہے اور توکیل بالبیع ازالہ کے معنیٰ کو متضمن ہے بایں طور کہ توکیل بالبیع کے ذریعہ مبیع کو اپنے سے زائل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اور ازالہ چونکہ وجوداً اثبات کے بعد ہوتا ہے۔ اسلئے وصفاً بھی ازالہ یعنی توکیل بالبیع کو اثبات یعنی توکیل بالشراء سے بعد میں ذکر کیا گیا ہے۔

## وکیل بالبیع والشراء کن لوگوں کیساتھ عقد کرسکتا ہے کن کیساتھ نہیں

قال والوكيل بالبيع والشراء لا يجوز له ان يعقد مع ابيه وجده ومن لا يقبل شهادته له عند ابي حنيفةؒ و قالا يجوز بيعه منهم بمثل القيمة الامن عبده او مكاتبه لان التوكيل مطلق ولا تهمة اذا الاملاك متباينة والمنافع منقطعة بخلاف العبد لانه بيع من نفسه لان ما في يد العبد للمولى وكذا للمولى حق في كسب المكاتب و ينقلب حقيقة بالعجز وله ان مواضع التهمة مستثناة عن الوكالات وهٰذا موضع التهمة بدليل عدم قبول الشهادة ولان المنافع بينهم متصلة فصار بيعاً من نفسه من وجه والاجارة والصرف على هٰذا الخلاف

---

ترجمہ..... امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل بالبیع اور وکیل بالشراء کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے باپ دادا کے ساتھ عقد کرے یا اس شخص کے ساتھ کرے جس کی گواہی اس کے حق میں قبول نہ کی جائے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ ان لوگوں کے ہاتھ وکیل کا پوری قیمت پر بیچنا جائز ہے۔ مگر اپنے غلام یا مکاتب کے ہاتھ بیچنا جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ توکیل مطلق ہے اور کوئی تہمت نہیں ہے۔ کیونکہ املاک جدا ہیں اور منافع منقطع ہیں۔ برخلاف غلام کے کیونکہ یہ اپنے ہاتھ فروخت کرنا ہے۔ اسلئے کہ جو کچھ غلام کے قبضہ میں ہے وہ مولیٰ کی ملک ہے۔ اسی طرح مکاتب کی کمائی میں مولیٰ کا حق ہوتا ہے۔ اور وہ حق مکاتب کے بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے حقیقت ملک ہو جاتا ہے۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مواضع تہمت وکالتوں سے مستثنیٰ ہوتے ہیں اور یہ بھی موضع تہمت ہے۔ اس دلیل سے کہ ان لوگوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے اور اسلئے کہ ان میں منافع باہم متصل ہیں پس یہ من وجہ اپنے ہاتھ بیع ہوگئی اور عقد اجارہ اور عقد صرف بھی اسی اختلاف پر ہیں۔

تشریح..... صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے کسی کو بیچنے یا خریدنے یا دونوں کا وکیل کیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل نہ اپنے باپ کے ساتھ عقد کرنے کا مجاز ہوگا۔ نہ دادا کے ساتھ اور نہ قرابت داروں کے ساتھ جن کے حق میں قبول نہ کی جاتی ہو۔ جیسے اس کا بیٹا، پوتا، اور اس کی بیوی اور اس کا غلام اور مکاتب یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے اور ایک روایت میں امام مالکؒ اور امام احمدؒ بھی

اسی کے قائل ہیں۔

اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ وکیل کیلئے مثل قیمت پر ان لوگوں کے ساتھ خرید وفروخت کرنا جائز ہے۔ البتہ اپنے غلام اور اپنے مکاتب کے ساتھ مثل قیمت پر خرید وفروخت کرنا صاحبینؒ کے نزدیک بھی ناجائز ہے۔ ہدایہ کی عبارت اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ وکیل کا اپنے مذکورہ قرابتداروں کے ساتھ مثل قیمت پر خرید وفروخت کرنا تو جائز ہے لیکن غبن یسیر یعنی تھوڑے سے نقصان کے ساتھ خرید وفروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

مگر صاحب کفایہ نے ذخیرہ کے حوالہ سے تحریر کیا ہے کہ غبن یسیر بھی مثل قیمت کے ساتھ ملحق ہے۔ یعنی صاحبینؒ کے نزدیک جس طرح مثل قیمت پر ان لوگوں کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے۔ اسی طرح غبن یسیر کی صورت میں بھی ان لوگوں کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے۔

یہ واضح رہے کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ وکالت مطلق ہو اور اگر مؤکل نے عموم مشیت کے ساتھ وکالت کو مقید کر دیا۔ مثلاً مؤکل نے کہا بع ممن شئت جس کے ہاتھ چاہو فروخت کرو تو اس صورت میں مذکورہ لوگوں کے ساتھ وکیل کی خرید وفروخت بالاتفاق جائز ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ اس جگہ توکیل مطلق ہے یعنی مؤکل نے مطلقاً بیچنے یا خریدنے کا وکیل کیا ہے اور اس کا پابند نہیں کیا ہے کہ فلاں کے ساتھ عقد کرنے کی اجازت ہے اور فلاں کے ساتھ اجازت نہیں ہے۔ پس جب توکیل مطلق ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے تو یہ توکیل ہر شخص کو شامل ہوگی۔ یعنی وکیل کو اپنے باپ، دادا اور ان قرابتداروں کے ساتھ بھی عقد کرنے کی اجازت ہوگی جن کی گواہی اس کے حق میں قبول نہیں کی جاتی ہے اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کے ساتھ بھی عقد کرنے کی اجازت ہوگی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ باپ، دادا، اور ان جیسے دوسرے لوگوں کے ساتھ عقد کرنے کی صورت میں وکیل کے حق میں یہ تہمت ہے کہ وکیل خود کوئی نفع اٹھانا چاہتا ہے پس اس تہمت کی وجہ سے ان لوگوں کے ساتھ عقد کرنا جائز نہ ہونا چاہئے۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کسی طرح کوئی تہمت نہیں ہے۔ کیونکہ وکیل اور اس کے باپ، دادا اور وکیل اور اس کے بیٹے، پوتے کی املاک باہم جدا جدا ہیں۔ یعنی ہر ایک کی ملکیت علیحدہ علیحدہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیٹے کیلئے اپنی باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔ مگر اپنے باپ کی باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ اگر بیٹے کی ملک، اس کے باپ کی ملک سے جدا نہ ہوتی تو بیٹے کی باندی اس کے اور اس کے باپ کے درمیان مشترک ہوتی اور بیٹے کیلئے اس مشترکہ باندی سے وطی کرنا حلال نہ ہوتا جیسا کہ اس کیلئے اپنے باپ کی باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہے۔

بہر حال باپ، بیٹے کی املاک باہم جدا ہیں اور منافع بھی باہم متباین ہیں۔ کیونکہ تباین املاک، انقطاع منافع کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی جب ہر ایک کی ملکیت علیحدہ ہے تو ایک کو دوسرے کی ملک سے بغیر شرعی طریقہ کے نفع حاصل کرنے کا حق بھی نہیں ہے۔ اور جب یہ بات ہے تو وکیل کا اپنے باپ، دادا اور اسی طرح کے دوسرے قرابتداروں کے ساتھ معاملہ کرنے میں کوئی نفع بھی نہ ہوگا اور جب وکیل کا کوئی نفع نہیں ہے تو ان لوگوں کے ساتھ عقد کرنے میں وکیل متہم بھی نہ ہوگا اور جب توکیل مطلق ہے اور ان لوگوں کے ساتھ عقد کرنے میں وکیل

متہم بھی نہیں ہے تو ان لوگوں کے ساتھ عقد کرنے میں کوئی مضائقہ بھی نہ ہوگا۔

ہاں وکیل کا اپنے اس غیر مدیون غلام کے ہاتھ فروخت کرنا جس کے ذمہ کوئی قرضہ نہ ہو جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وکیل کا اپنے غیر مدیون غلام کے ہاتھ فروخت کرنا خود اپنے ہاتھ فروخت کرنا ہے۔ کیونکہ غلام اور جو کچھ غلام کے قبضہ میں ہوتا ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہوتا ہے اس میں دوسرے کا کوئی حق نہیں ہوا۔ پس جب غلام اور غلام کے قبضہ کی تمام چیزیں مولیٰ (وکیل) کی ملک ہیں تو وکیل کا اپنے غلام کے ہاتھ کسی چیز کو فروخت کرنا ایسا ہے جیسا کہ وکیل کا خود اپنے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل عقد بیع کی دونوں طرفوں یعنی ایجاب وقبول کا متولی ہو جائے گا۔ حالانکہ ایک شخص عقد بیع کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کی تفصیل کتاب النکاح کے اول میں گذر چکی ہے۔

اسی طرح وکیل کا اپنے مکاتب کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ مولیٰ کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مکاتب اپنی کمائی میں سے نہ کسی پر تبرع کرنے کا مجاز ہوتا ہے اور نہ اپنے غلام کا نکاح کر سکتا ہے اور جب مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے تو مولیٰ کا یہ حق، حقیقت ملک سے بدل جاتا ہے یعنی کاتب کے بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں مکاتب کو بدستور مولیٰ کا غلام کر دیا جاتا ہے۔ اور جو کچھ اس کے پاس کمائی ہوتی ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہو جاتی ہے۔ بہر حال جب مکاتب کی کمائی میں مولیٰ کا حق ہے تو مولیٰ (وکیل) کا اپنے مکاتب کے ہاتھ فروخت کرنا بھی خود اپنے ہاتھ فروخت کرنا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ اپنے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا وکیل کا اپنے مکاتب کے ہاتھ فروخت کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

**حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ یہ بات تو تسلیم ہے کہ توکیل مطلق ہے۔ لیکن تہمت کی جگہیں وکالتوں سے مستثنیٰ ہوتی ہیں یعنی وکیل جس شخص کے ساتھ معاملہ کرنے سے متہم ہوتا ہے۔ مؤکل کی جانب سے اس کے ساتھ معاملہ کرنے کی اس کو اجازت نہیں ہوتی۔

اور مسئلہ مذکورہ میں بھی یہ مقام تہمت کا ہے یعنی باپ دادا کے ساتھ معاملہ کرنے میں وکیل متہم ہے۔

ایک...... تو اسلئے کہ باپ، دادا، اور بیٹے کے درمیان ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی قبول نہیں ہوتی ہے۔

دوم...... اسلئے کہ ان کے درمیان منافع باہم متصل ہیں۔ کیونکہ عادۃً باپ، بیٹے کے مال سے اور بیٹا، باپ کے مال سے نفع اٹھاتا ہے۔

پس باپ کا مال من وجہ بیٹے کا مال ہوا اور بیٹے کا مال من وجہ باپ کا مال ہوا۔ اور جب ایسا ہے تو وکیل کا اپنے باپ دادا وغیرہ کے ہاتھ فروخت کرنا من وجہ اپنے ہاتھ فروخت کرنا ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ اپنے ہاتھ فروخت کرنا ناجائز ہے۔ لہٰذا وکیل کا اپنے باپ، دادا وغیرہ کے ہاتھ فروخت کرنا بھی ناجائز ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ عقد اجارہ اور عقد صرف میں بھی یہی اختلاف ہے اور یہی اختلاف عقد سلم میں ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے اجارہ کیلئے کسی کو وکیل کیا۔ مثلاً یہ کہا کہ تو میرا یہ مکان کرایہ پر دے دے یا میرا یہ سونا، سونے کے عوض فروخت کر دے۔ پس اگر وکیل نے اپنے باپ دادا یا ایسے شخص کے ساتھ عقد اجارہ کیا یا عقد صرف یا عقد سلم کیا جس کی گواہی اس کے حق میں جائز نہیں ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ عقد جائز ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

## وکیل بالبیع قلیل وکثیر اور سامان کے ساتھ بیع کرسکتا ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

قال والوكيل بالبيع يجوز بيعه بالقليل والكثير والعرض عند ابى حنيفة و قالا لا يجوز بيعه بنقصان لا يتغابن الناس فيه ولا يجوز الا بالدراهم والدنانير لان مطلق الامر يتقيد بالمتعارف لان التصرفات لدفع الحاجات فيتقيد بمواقعها والمتعارف البيع بثمن المثل وبالنقود ولهٰذا يتقيد التوكيل بشراء الفحم والجمد والاضحية بزمان الحاجة ولان البيع بغبن فاحش بيع من وجه وهبة من وجه وكذا المقايضة بيع من وجه وشراء من وجه فلا يتناوله مطلق اسم البيع ولهٰذا لا يملكه الاب والوصى وله ان التوكيل بالبيع مطلق فيجرى على اطلاقه فى غير موضع التهمة والبيع بالغبن او بالعين متعارف عند شدة الحاجة الى الثمن والتبرم من العين والمسائل ممنوعة على قول ابى حنيفةؒ على ماهو المروى عنه وانه بيع من كل وجه حتى ان من حلف لا يبيع يحنث به غير ان الاب والوصى لا يملكانه مع انه بيع لان ولا يتهما نظرية ولا نظر فيه والمقايضة شراء من كل وجه وبيع من كل وجه لوجود حد كل واحد منهما

ترجمہ...... شیخ ابوالحسن قدوریؒ نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل بالبیع کا ثمن قلیل، ثمن کثیر اور سامان کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس کا ایسے نقصان کے ساتھ بیچنا جس کو لوگ نہ اٹھاتے ہوں جائز نہیں ہے۔ اور دراہم ودنانیر کے عوض کے علاوہ بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ وکالت کا مطلق امر، متعارف کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ کیونکہ تصرفات حاجتیں دور کرنے کیلئے ہوتے ہیں۔ لہٰذا حاجتوں کے مواقع کے ساتھ مقید ہوں گے اور متعارف، بیع بثمن المثل اور بیع بالنقود ہے۔ اور اسی وجہ سے کوئلہ، برف اور قربانی کا جانور خریدنے کی توکیل ضرورت کے زمانہ کے ساتھ مقید ہوگی۔ اور اس لئے کہ غبن فاحش کے ساتھ بیع من وجہ بیع ہے اور من وجہ ہبہ ہے اور اسی طرح سامان کی بیع سامان کے عوض من وجہ بیع ہے۔ اور من وجہ شراء ہے۔ لہٰذا مطلقاً لفظ بیع اس کو شامل نہ ہوگا اور اسی وجہ سے غبن فاحش کے ساتھ بیع کا باپ اور وصی مالک نہیں ہوتا ہے۔ حضرت امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل بالبیع مطلق ہے۔ پس وہ موضع تہمت کے علاوہ میں اپنے اطلاق پر جاری ہوگی۔ اور غبن فاحش کے ساتھ یا سامان کے عوض بیع کرنا اس وقت متعارف ہے۔ جب ثمن کی حاجت شدید ہو اور اس سامان سے اکتا جائے اور مسائل امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ممنوع ہیں۔ جیسا کہ امام صاحبؒ سے مروی ہے اور غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا پورے طور پر بیع ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا۔ تو وہ غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے سے حانث ہو جائے گا مگر یہ کہ باپ اور وصی اس کے مالک نہیں ہیں۔ باوجودیکہ وہ من کل وجہ بیع ہے کیونکہ ان دونوں کی ولایت نظری ہے اور غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے میں کوئی نظر نہیں ہے۔ اور سامان کی بیع سامان کے عوض پورے طور پر خریدار بھی ہے اور پورے طور پر بیع بھی ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی تعریف موجود ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بالبیع مقرر کیا۔ مثلاً اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل کیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل کیلئے جائز ہے کہ وہ اس غلام کو تھوڑے ثمن کے عوض فروخت کرے۔ یا زیادہ ثمن کے عوض فروخت کرے اور یا کسی سامان مثلاً اناج یا جانور کے عوض فروخت کرے۔

اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ وکیل کیلئے نہ تو غبن فاحش کے ساتھ بیچنا جائز ہے اور نہ دراہم ودنانیر کے علاوہ کسی سامان کے عوض بیچنا جائز

ہے۔ غبن فاحش یہ ہے کہ جس میں عام طور پر لوگ دھوکا نہ کھاتے ہوں اور جسمیں عام طور پر لوگ دھوکا کھا جاتے ہوں۔ وہ غبن یسیر ہے پس صاحبینؒ کے نزدیک اس قدر کم دام میں بیچنا جس کے عوض عام لوگ نہ بیچتے ہوں جائز نہیں ہے۔ البتہ غبن یسیر یعنی تھوڑے سے نقصان کے ساتھ بیچنا جائز ہے۔

**صاحبینؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ مؤکل کی طرف سے وکیل بالبیع کیلئے بیچنے کا امر مطلق ہے اور امر مطلق متعارف کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ یعنی جو طریقہ لوگوں میں متعارف ہوتا ہے امر مطلق اسی کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ کیونکہ تصرفات ضرورتوں اور حاجتوں کو دور کرنے کیلئے مشروع کئے گئے ہیں اور جب تصرفات، ضرورتوں اور حاجتوں کو دور کرنے کیلئے مشروع ہیں تو تصرفات انہیں ضرورتوں کے مواقع کے ساتھ مقید ہوں گے اور متعارف یعنی مروج یہ ہے کہ بیع میں ثمن برابر کا ہو اور بیع ،نقود یعنی دراہم و دنانیر کے عوض ہو۔ پس مؤکل کا امر مطلق کے ساتھ بیچنے کا امر کرنا متعارف طریقہ پر یعنی ثمن مثل اور نقود کے عوض بیچنے کا امر کرنا ہے اور جب مؤکل کا یہ امر ثمن مثل اور نقود کے عوض بیچنے کا امر کرنا ہوا تو وکیل کیلئے اس امر کے خلاف غبن فاحش کے ساتھ یا سامان کے عوض بیچنا جائز نہ ہوگا۔ چونکہ تصرفات ضرورتوں کے مواقع کے ساتھ مقید ہوتے ہیں۔ اسلئے اگر کسی شخص نے کسی کو کوئلہ یا برف یا قربانی کا جانور خریدنے کا وکیل کیا تو یہ توکیل ضرورت کے زمانہ کے ساتھ مقید ہوگی۔ یعنی کوئلہ خریدنے کی توکیل اسی سال کے سردی کے زمانہ کے ساتھ مقید ہوگی اور برف خریدنے کی توکیل اسی سال کے گرمی کے زمانہ کے ساتھ مقید ہوگی اور قربانی کا جانور خریدنے کی توکیل اسی سال کے ایام اضحیہ کے ساتھ یا اس سے پہلے ایام کے ساتھ مقید ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر وکیل نے ان چیزوں کو آئندہ سال خریدا تو مؤکل کے حکم کی مخالفت کی وجہ سے یہ خریداری مؤکل پر لازم نہ ہوگی۔ بلکہ خود وکیل پر لازم ہوگی۔

**دوسری دلیل** ...... یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ بیع من وجہ تو بیع ہے مگر من وجہ ہبہ ہے۔ کیونکہ جب ایک ہزار روپیہ کی چیز کو پانچ سو روپیہ کے عوض بیچا گیا تو گویا بائع نے آدھی چیز کو فروخت کیا اور آدھی کو ہبہ کیا یہی وجہ ہے کہ اگر مرض وفات میں مبتلا بیمار نے غبن فاحش کے ساتھ کوئی چیز فروخت کی تو اس کا اعتبار ثلث مال سے ہوگا۔ یعنی اگر یہ شیء اس کے مال کا ثلث یا ثلث سے کم ہو تو اس بیع کو نافذ کر دیا جائے گا ورنہ نہیں۔

غبن فاحش کے ساتھ من وجہ بیع ہے اور من وجہ ہبہ ہے۔ اسی لئے صغیر کا باپ صغیر کے سامان کو اور میت کا وصی میت کی نابالغ اولاد کے سامان کو غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ کیونکہ باپ اور وصی، نابالغ کے سامان کو ہبہ کرنے کے مجاز نہیں ہوتے ہیں۔ بہر حال غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنا من وجہ ہبہ ہے اور وکیل بالبیع فروخت کرنے کا وکیل ہوتا ہے نہ کہ ہبہ کرنے کا۔ پس جب وکیل بالبیع فروخت کرنے کا وکیل ہوتا ہے اور ہبہ کرنے کا وکیل نہیں ہوتا تو فقط بیع، بیع بغبن الفاحش کو شامل نہ ہوگا اور وکیل کا غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنا مؤکل کے حکم کی مخالفت ہوگا اور وکیل کیلئے مؤکل کے حکم کی مخالفت چونکہ جائز نہیں ہے۔ اسلئے غبن فاحش کے ساتھ وکیل بالبیع کا فروخت کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح مقایضہ یعنی سامان کو سامان کے عوض فروخت کرنا من وجہ بیع ہے۔ اور من وجہ شراء ہے۔ بیع تو اسلئے ہے کہ بائع نے اپنے ملک سے سامان خارج کیا ہے اور شراء اسلئے ہے کہ سامان اس کی ملک میں داخل ہوا ہے۔ پس جب مقایضہ من وجہ بیع ہے اور من وجہ شراء ہے تو لفظ بیع، بیع مقایضہ کو شامل نہ ہوگا۔ اور جب لفظ بیع، بیع مقایضہ کو شامل نہیں ہے تو وکیل کا مقایضہ کے طور پر مؤکل کے سامان کو سامان

کے عوض فروخت کرنا مؤکل کیلئے حکم کی مخالفت ہوگا اور مؤکل کے حکم کی مخالفت چونکہ وکیل کیلئے جائز نہیں ہے۔ اسلئے وکیل کے واسطے مؤکل کے سامان کو سامان کے عوض فروخت کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

**حضرت امام ابوحنیفہؒ کے دلیل** ...... یہ ہے کہ توکیل بالبیع مطلق ہے۔ یعنی کسی چیز کے ساتھ مقید نہیں ہے اور مطلق موضع تہمت کے علاوہ میں اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی توکیل بالبیع اپنے اطلاق پر جاری ہوگی۔ یعنی جس پر بھی بیع کا اطلاق درست ہوگا یہ توکیل اس کو شامل ہوگی۔ پس غبن فاحش کے ساتھ بیع اور سامان کے عوض بیع بھی ایک گونہ بیع ہے یہ توکیل ان بیوع کو بھی شامل ہوگی۔ اور جب توکیل ان بیوع کو شامل ہے تو غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا اور سامان کے عوض بیع کرنا وکیل کا اپنے مؤکل کی مخالفت کرنا نہیں ہوگا اور جب غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے اور سامان کے عوض بیع کرنے سے مؤکل کے حکم کی مخالفت نہیں ہوتی تو وکیل کیلئے غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا بھی جائز ہوگا۔ اور سامان کے عوض بیع کرنا بھی جائز ہوگا۔

**والبیع بالغبن او بالعین متعارف...... الخ سے صاحبینؒ کی دلیل کا جواب** ...... ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ تو تسلیم ہے کہ مطلق متعارف کیساتھ مقید ہوتا ہے لیکن صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ بیع میں متعارف یہ ہے کہ ثمن مثل کے عوض ہو اور نقود (دراہم و دنانیر) کے عوض ہو غلط ہے کیونکہ اگر ثمن کی شدید ضرورت ہو تو غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا بھی متعارف ہے۔

اسی طرح اگر آدمی کسی سامان سے اکتا جائے تو وہ اس کو بہر صورت بیچنا چاہتا ہے خواہ سامان کے عوض ہی کیوں نہ فروخت ہو۔ بہرحال اس صورت میں سامان کے عوض بیچنا بھی متعارف ہے۔

**والمسائل ممنوعة...... الخ** سے صاحبینؒ کی طرف سے پیش کردہ استشہاد کا جواب دیا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کوئلہ، برف اور قربانی کا جانور خریدنے کی توکیل حاجت کے زمانہ کے ساتھ مقید ہونا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کی بناء پر تسلیم نہیں ہے۔ یعنی حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک ان چیزوں کی توکیل بھی مطلق ہے۔ زمانۂ حاجت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ وکیل ہر زمانہ میں خریدنے کا مجاز ہے پس جب امام صاحبؒ کے نزدیک ان چیزوں کو خریدنے کی توکیل بھی مطلق ہے اور کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہے تو ان مسائل کے ذریعہ حضرت امام صاحبؒ کے خلاف استشہاد کرنا کس طرح درست ہوگا۔

**وانه بیع من کل وجه...... الخ سے صاحبینؒ کی دوسری دلیل کا جواب** ...... ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صاحبینؒ کی یہ بات کہ غبن فاحش کے ساتھ بیع اور سامان کے عوض بیع من وجہ بیع ہے اور من وجہ بیع نہیں ہے۔ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ دونوں من کل وجہ بیع ہیں۔

اور دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا۔ اور یوں کہا واللہ لا ابیع اور پھر اس نے غبن فاحش کے ساتھ کوئی چیز فروخت کی یا سامان کے عوض کوئی چیز فروخت کی تو یہ شخص حانث ہو جاتا ہے۔ پس اگر غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنا اور سامان کے عوض فروخت کرنا من کل وجہ بیع نہ ہوتا تو یہ شخص حانث نہ ہوتا۔ اس شخص کا اپنی قسم میں حانث ہو جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں من کل وجہ بیع ہیں اور جب یہ دونوں یعنی غبن فاحش کیساتھ فروخت کرنا اور سامان کے عوض فروخت کرنا باب یمین میں من کل وجہ بیع ہیں تو باب وکالت میں بھی من کل وجہ بیع ہوں گے۔

غیر ان الاب والوصی...... الخ سے سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال...... یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ بیع اگر من کل وجہ بیع ہے تو باپ اور وصی کو صغیر کا مال غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنے کا اختیار ہونا چاہئے حالانکہ ان کو یہ اختیار نہیں ہے۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ صغیر پر باپ اور وصی کی ولایت نظری ہے۔ یعنی صغیر پر ولایت حاصل ہونے کی شرط یہ ہے کہ ولی صغیر پر شفقت کرے اور اسکے حق میں خیر اندیش ہو مگر غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے میں باپ اور وصی کی طرف سے چونکہ صغیر کے حق میں کوئی شفقت کا مظاہرہ نہیں ہوا۔ اسلئے باپ اور وصی کو صغیر کا مال غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنے کی قطعاً ولایت حاصل نہ ہوگی۔

والمقایضۃ شراء من کل وجہ...... الخ سے صاحبینؒ کی دوسری دلیل کے دوسرے جز کا جواب ہے۔ حاصل یہ ہے کہ صاحبین کا یہ فرمانا کہ مقایضہ یعنی سامان کے عوض بیچنا من وجہ بیع ہے اور من وجہ شراء ہے۔ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ من کل وجہ بیع بھی ہے اور من کل وجہ شراء بھی ہے کیونکہ اس پر بیع اور شراء دونوں میں سے ہر ایک کی تعریف صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ بیع کہتے ہیں اپنی ملک سے کسی چیز کو نکال کر دوسرے کی چیز کو اپنی ملک میں داخل کرنا۔

اور شراء کہتے ہیں دوسرے کی چیز اپنی ملک میں داخل کرنے کیلئے اپنی ملک سے کسی چیز کو نکالنا۔ بیع مقایضہ پر چونکہ یہ دونوں تعریفیں صادق آتی ہیں۔ اسلئے بیع مقایضہ من کل وجہ بیع بھی ہے اور من کل وجہ شراء بھی ہے۔

اور جب بیع مقایضہ من کل وجہ بیع ہے تو وکیل بالبیع کو مؤکل کی طرف سے بیع مقایضہ کرنے کا پورا پورا حق ہوگا۔ اور جب وکیل بالبیع کو بیع مقایضہ کرنے کا حق ہے تو وکیل بالبیع کیلئے مؤکل کے مال کو سامان کے عوض فروخت کرنا بھی جائز ہوگا۔

## وکیل بالشراء کا مثل قیمت کیساتھ اور اتنے ثمن کے ساتھ جس کے مثل لوگ دھوکہ کھا جاتے ہیں عقد کرنا جائز ہے

قال والوكيل بالشراء يجوز عقده بمثل القيمة و زيادة يتغابن الناس في مثلها ولا يجوز بما لا يتغابن الناس في مثله لان التهمة فيه متحققة فلعله اشتراه لنفسه فاذا لم يوافقه الحقه بغيره على مامر حتى لو كان وكيلا بشراء شئ بعينه قالوا ينفذ على الأمر لانه لا يملك شراؤه لنفسه وكذا الوكيل بالنكاح اذا زوجه امرأة باكثر من مهر مثلها جاز عنده لانه لا بد من الاضافة الى المؤكل في العقد فلا تتمكن هذه التهمة ولا كذالك والوكيل بالشراء لانه يطلق العقد

ترجمہ...... اور وکیل بالشراء کا مثل قیمت کے عوض اور ایسی زیادتی کے عوض جس کے مثل میں لوگ دھوکا کھا جاتے ہوں عقد کرنا جائز ہے۔ اور ایسی زیادتی کے عوض جس کے مثل میں لوگ دھوکا نہ کھاتے ہوں جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ غبن فاحش کے ساتھ خریدنے میں تہمت متحقق ہے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ وکیل نے اس کو اپنے واسطے خریدا ہو۔ مگر جب اسکے موافق نہ ہوئی تو اس نے اس کو دوسرے کے ذمہ ڈال دیا۔ چنانچہ سابق میں گذر چکا ہے۔ حتیٰ کہ اگر شی معین خریدنے کا وکیل ہو تو مشائخ نے کہا کہ اس کو مؤکل پر نافذ کیا جائے گا۔ کیونکہ وکیل نے اس کو اپنے واسطے خریدنے کا مالک نہیں کیا ہے۔ اسی طرح وکیل بالنکاح نے جب مہر مثل سے زیادہ کے عوض کسی عورت کے ساتھ اپنے

مؤکل کا نکاح کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے اس لئے کہ عقد نکاح میں مؤکل کی طرف نسبت کرنا ضروری ہے۔ لہذا یہ تہمت متمکن نہ ہوگی۔ اور وکیل بالشراء ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ وہ عقد شراء کو مطلق رکھتا ہے۔

تشریح ۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک شخص کو کوئی چیز خریدنے کا وکیل کیا۔ مثلاً یہ کہا کہ میرے لئے ایک غلام خرید کر دے تو اس وکیل بالشراء کیلئے مثل قیمت کے عوض یعنی اس قدر ثمن کے عوض جو قیمت کے برابر ہو خریدنا جائز ہے اور غبن یسیر کی زیادتی کے ساتھ خریدنا بھی جائز ہے۔ البتہ غبن فاحش کی زیادتی کے ساتھ خریدنا ناجائز ہے۔ یعنی غبن یسیر کے ساتھ خریدنے کی صورت میں خریداری مؤکل پر لازم ہوگی اور غبن فاحش کے ساتھ خریدنے کی صورت میں خریداری وکیل پر لازم ہوگی۔ مگر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اہل شہر کے یہاں اس خرید کردہ چیز کی کوئی قیمت معلوم نہ ہو۔ لیکن اگر قیمت معلوم ہو تو وکیل کیلئے نہ غبن فاحش کے ساتھ خریدنا جائز ہے اور نہ غبن یسیر کے ساتھ خریدنا جائز ہے۔ بہرحال قیمت معلوم نہ ہونے کی صورت میں غبن فاحش کے ساتھ خریدنا ناجائز اسلئے ہے کہ اس میں تہمت متحقق ہے۔ اس طور پر کہ وکیل نے اس چیز کو اپنے واسطے خریدا ہو مگر جب اس میں خسارہ محسوس ہوا ہو تو اس کو مؤکل پر ڈال دیا ہو یعنی یہ کہہ دیا ہو کہ میں نے یہ چیز مؤکل کے لئے خریدی ہے۔ اور ایسی تہمت کی صورت میں عقد وکیل پر نافذ ہوتا ہے نہ کہ مؤکل پر۔ پس ثابت ہو گیا کہ غبن فاحش کیساتھ عقد شراء کرنا وکیل کیلئے ناجائز ہے لیکن اس کے باوجود اگر وکیل بالشراء نے خرید لیا تو یہ خریداری خود وکیل کیلئے ہوگی۔ مؤکل کیلئے نہ ہوگی اسی دلیل کی وجہ سے۔

عامۃ المشائخ نے کہا کہ اگر کوئی شخص شئی معین خریدنے کا وکیل ہوا اور اس نے اس شئی معین کو غبن فاحش کیساتھ خریدا تو یہ خریداری مؤکل پر ہی نافذ ہوگی اور وکیل پر نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں وکیل کو متہم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اسلئے کہ وکیل اس شئی کو اپنے واسطے خریدنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں یہ احتمال پیدا نہیں ہو سکے گا کہ وکیل نے اپنے لئے خریدا تھا پھر خسارہ کی وجہ سے مؤکل کی طرف منسوب کر دیا۔ بہرحال جب اس صورت میں وکیل بالشراء متہم نہیں ہے تو اس صورت میں غبن فاحش کے باوجود خریداری جائز ہوگی۔ یعنی مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگی۔

اسی طرح اگر وکیل بالنکاح نے کسی عورت کے ساتھ اپنے مؤکل کا نکاح مہر مثل سے زائد کے عوض کیا تو حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ اسلئے کہ عقد نکاح میں نکاح کی نسبت مؤکل کی طرف کرنا ضروری ہے۔ لہذا اس تہمت کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ وکیل نے اولا اپنے ساتھ نکاح کیا ہو اور پھر مؤکل پر ڈال دیا ہو اس کے برخلاف وکیل بالشراء کہ وہ عقد شراء کو مطلق رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ اشتریت کہتا ہے اور اشتریت لفلان نہیں کہتا ہے یعنی وکیل بالشراء پر عقد شراء کو مؤکل کی طرف منسوب کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ وہ اس کو مطلق بھی رکھ سکتا ہے۔ لہذا یہ تہمت متمکن ہو سکتی ہے کہ اس نے اپنے واسطے خریداری کی ہو۔ پھر جب خسارہ معلوم ہوا تو اس کو مؤکل کے سر تھوپ دیا ہو۔ پس اس فرق کی وجہ سے وکیل بالنکاح کیلئے مہر مثل سے زائد کے عوض مؤکل کا نکاح کرنا جائز ہے۔ مگر وکیل بالشراء کیلئے غبن فاحش کے ساتھ خریداری کرنا جائز نہیں ہے۔

## غبن فاحش کی تعریف

قال والذی لا یتغابن الناس فیه ما لایدخل تحت تقویم المقومین و قیل فی العروض ده نیم و فی الحیوانات ده یازده و فی العقارات ده دوازده لان التصرف یکثر وجوده فی الاول و یقل فی الاخیر و یتوسط فی الاوسط و کثرة الغبن لقلة التصرف

ترجمہ ..... اور وہ خسارہ جس کو لوگ نہیں اٹھاتے ہیں وہ ہے جو اندازہ لگانے والوں کے اندازے کے تحت داخل نہ ہو۔ اور کہا گیا کہ سامان میں دس کی چیز ساڑھے دس میں ہو اور جانوروں میں دس کا جانور گیارہ کا ہو اور زمین وغیرہ، غیر منقول جائداد میں دس کے بارہ ہوں۔ کیونکہ تصرف کا وجود اول میں زیادہ ہے اور اخیر میں کم ہے اور اوسط میں درمیانی ہے اور غبن کی زیادتی قلت تصرف کی وجہ سے ہوتی ہے۔

تشریح ..... صاحب قدوریؒ نے لا یتغابن الناس فیه سے غبن فاحش کو تعبیر کیا ہے اور غبن فاحش کی تعریف کی ہے کہ غبن فاحش ایسے خسارہ کا نام ہے جو ماہرین تجارت کے اندازے میں داخل نہ ہو یعنی جو لوگ تجارت کے مالک ہیں ان میں سے کوئی شخص اس قدر مال کے عوض اندازہ نہ کرے۔ بہر حال جب لا یتغابن الناس فیه غبن فاحش ہے تو اس کا مقابل ما یتغابن الناس فیه غبن یسیر ہو گا اور جب غبن فاحش کی تعریف مالا یدخل تحت تقویم المقومین ہے تو غبن یسیر کی تعریف ما یدخل تحت تقویم المقومین ہوگی۔ یعنی ایسا خسارہ جو ماہرین تجارت کے اندازے میں نہ آئے اور وہ غبن یسیر ہے۔

مصنف قدوری کا ظاہر کلام و قیل فی العروض ده نیم ..... الخ اس پر دال ہے کہ یہ غبن فاحش تفسیر ہے یعنی سامان میں غبن فاحش یہ ہے کہ دس درہم کی چیز ساڑھے دس درہم میں ہو جانوروں میں غبن فاحش یہ ہے کہ دس درہم کا جانور گیارہ درہم میں ہو اور غیر منقولہ جائداد زمین، مکان وغیرہ میں غبن فاحش یہ ہے کہ دس درہم کی زمین بارہ درہم میں ہو۔ مگر صاحبِ فتح القدیر نے کہا کہ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ یہ غبن یسیر کی تفسیر ہے۔ کیونکہ یہ بات جمہور فقہاء اور عامۃ المشائخ کے ذکر کردہ بیان کے مطابق ہے۔ اور یہی صاحب نہایہ نے تحریر فرمایا ہے۔ پس غبن اگر مذکورہ مقدار کے مطابق ہو تو وہ غبن یسیر کہلائے گا۔ اور عقد شراء مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگا اور اگر اس مقدار سے زائد ہو تو وہ غبن فاحش کہلائے گا۔ اور عقد شراء وکیل پر لازم اور نافذ ہوگا۔

دلیل ..... اس کی دلیل کہ مذکورہ مقدار غبن یسیر اور اس سے زائد غبن فاحش ہے یہ ہے کہ غبن اس وقت زیادہ ہوتا ہے جب آدمی کو تجربہ کم ہو اور جب تجربہ زیادہ ہو غبن کم ہوتا ہے اور تجربہ کی قلت اور کثرت تصرف کی قلت اور کثرت سے ہوتی ہے۔ یعنی تصرف اور وقوع تجارت کی زیادتی سے تجربہ زیادہ ہوگا۔ اور تصرف اور وقوع تجارت کی کمی سے تجربہ کم ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ سامان میں تجارت کا وقوع زیادہ ہوتا ہے اور زمین وغیرہ غیر منقول جائداد میں تجارت کا وقوع کم ہوتا ہے۔ اور جانوروں میں تجارت کا وقوع اوسط درجہ کا ہوتا ہے۔ پھر چونکہ دس درہم ایسا نصاب ہے جس کے سرقہ سے قطع ید ہو جاتا ہے۔ اسلئے غبن یسیر کی تفسیر میں دس درہم کو اصل قرار دیا گیا ہے۔ اور ایک درہم ایسا مال ہے جس کی وجہ سے انسان کو قید خانہ میں ڈال دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تنگی اور بخل کے مواقع (تجارت میں ایک درہم کے ساتھ چشم پوشی نہیں کی جاتی ہے۔ یعنی بائع ثمن ٹھہر جانے کے بعد ایک درہم چھوڑنے کا روادار نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی مشتری ایک درہم زائد دینے کا روادار ہوتا ہے۔

بہر حال جب ایسا ہے تو سامان جس میں تجارت کا وقوع کثیر ہے اس میں ایک درہم کو غبن یسیر نہیں سمجھا جائے گا۔ ہاں نصف درہم چونکہ اس درجہ اہم نہیں ہے۔ اسلئے سامان کی تجارت میں نصف درہم غبن یسیر شمار ہوگا اور جانوروں کی تجارت چونکہ سامان کی تجارت کے وقوع سے کم ہے۔ اسلئے جانوروں کی تجارت میں نصف درہم کا دو چند یعنی ایک درہم غبن یسیر شمار ہوگا۔ اور زمین وغیرہ کی تجارت کا وقوع چونکہ جانوروں کی تجارت کے وقوع سے بھی کم ہے۔ اسلئے زمین کی تجارت میں ایک درہم کا دو چند یعنی دو درہم غبن یسیر شمار ہوں گے۔

کیونکہ آدھے غلام کو آدھے ثمن کے عوض بیچنے اور آدھے غلام کو روک لینے میں مؤکل کا زیادہ نفع ہے۔ بہ نسبت اس کے کہ پورے غلام کو آدھے ثمن کے عوض فروخت کیا جائے۔ اسلئے کہ پہلی صورت میں مؤکل کو نصف ثمن بھی حاصل ہوگا اور آدھا غلام بھی اسکے پاس رہے گا اور دوسری صورت میں نصف ثمن تو حاصل ہوجاتا ہے۔ مگر غلام کا کوئی حصہ اس کے پاس باقی نہیں رہتا۔ لہٰذا پہلی صورت مؤکل کیلئے انفع (زیادہ نفع بخش) ہوگی اور دوسری صورت غیر نفع ہوگی۔ پس جب غیر انفع صورت (پورے غلام کو نصف ثمن کے عوض) میں بیع جائز ہے تو انفع صورت (نصف ثمن کے عوض) میں بیع بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔

لیکن اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ پورے غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنا اسلئے جائز ہے کہ یہ بیع عیب شرکت کو متضمن نہیں ہے اور نصف غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنا اسلئے ناجائز ہے کہ اس میں عیب شرکت ہے یعنی غلام میں مؤکل اور مشتری دونوں شریک ہوجائیں گے۔ حالانکہ شرکت عیب ہے پس نصف غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنے میں چونکہ عیب شرکت ہے۔ اسلئے یہ بیع، وکیل کی طرف سے اپنے مؤکل کی مخالفت الی شر ہے اور وکیل کیلئے اپنے مؤکل کی مخالفت الی شر چونکہ جائز نہیں ہے اسلئے وکیل کی یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اور اس کا نفاذ مؤکل پر نہ ہوگا۔ اور پورے غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنے میں چونکہ عیب شرکت نہیں پایا جاتا۔ اسلئے اس بیع میں مؤکل کی مخالفت الی شر بھی لازم نہ آئے گی اور جب اس بیع میں مؤکل کی مخالفت الی شر لازم نہیں آتی تو یہ بیع بھی جائز ہوگی اور مؤکل پر نافذ ہوگی۔

ہماری طرف سے اس کا جواب...... یہ ہے کہ آدھے غلام کو آدھے ثمن کے عوض فروخت کرنے میں اگر چہ عیب شرکت لازم آتا ہے۔ اور پورے غلام کو آدھے ثمن کے عوض فروخت کرنے میں عیب شرکت لازم نہیں ہے۔ مگر پورے غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنے میں مؤکل کا نقصان زیادہ ہے اور آدھے غلام کو آدھے ثمن کے عوض بیچنا یعنی زیادہ نقصان برداشت کرنا جائز ہے۔ تو نصف غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنا یعنی کم نقصان برداشت کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

یہ خیال رہے کہ پورے غلام کو آدھے ثمن کے عوض بیچنا صرف امام صاحب کے نزدیک جائز ہے۔ اسی وجہ سے **یجوز عندہٗ** کہا گیا ہے ورنہ صاحبین کے نزدیک ناجائز ہے کیونکہ پورے غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنے میں غبن فاحش ہے اور غبن فاحش کے ساتھ بیچنا صاحبینؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ مؤکل کا اپنے غلام کو فروخت کرنے کا وکیل کرنا مطلق ہے جیسا کہ امام صاحب کی دلیل میں گذرا ہے۔ **ان اللفظ مطلق** اور مطلق متعارف کی طرف راجح ہوتا ہے۔ یعنی مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے اور آدھے غلام کو فروخت کرنا غیر متعارف ہے۔ بہر حال جب توکیل بیع العبد مطلق ہے اور مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے اور آدھے غلام کو فروخت کرنا غیر متعارف ہے تو یہ توکیل آدھے غلام کے فروخت کرنے کو شامل نہ ہوگی۔ اور جب یہ توکیل آدھے غلام کو فروخت کرنے کو شامل نہیں ہے تو وکیل کا آدھے غلام کو فروخت کرنا، مؤکل کے حکم کی مخالفت کرنا ہوگا اور وکیل کا اپنے مؤکل کے حکم کی مخالفت کرنا چونکہ جائز نہیں ہے اسلئے وکیل کا آدھے غلام کو فروخت کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ آدھا غلام فروخت کرنے کی صورت میں مؤکل اور مشتری چونکہ دونوں غلام میں شریک ہوجائیں گے اور شرکت عیب ہے اسلئے اس شرکت کی وجہ سے مؤکل کو ضرر ہوگا۔ اور وکیل ایسا تصرف کرنے کا ہرگز مجاز نہیں ہوتا۔ جس میں مؤکل کو ضرر لاحق ہوتا ہو۔ پس جب اس تصرف میں یعنی آدھا غلام فروخت کرنے میں مؤکل کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو وکیل آدھا غلام فروخت کرنے کا

## اپنا غلام بیچنے کا وکیل کیا پورے یا آدھے کو فروخت کرنے کی قید نہیں لگائی وکیل آدھا غلام فروخت کرے تو کیا حکم ہے

قال واذا وكله ببيع عبد له فباع نصفه جاز عند ابی حنيفةؒ لان اللفظ مطلق من قيد الافتراق والاجتماع الاترى انه لوباع الكل بثمن النصف يجوز عنده فاذا باع النصف به اولىٰ و قالا لايجوز لانه غير متعارف ولما فيه من ضرر الشركة الا ان يبيع النصف الأخر قبل ان يختصمالان بيع النصف قد يقع وسيلةً الى الامتثال بان لا يجد من يشتريه جملة فيحتاج الى ان يفرق فاذا باع الباقى قبل نقض البيع الاول تبين انه وقع وسيلة واذا لم يبع ظهر انه لم يقع وسيلة فلا يجوز وهٰذا استحسان عندهما

ترجمہ...... اور جب اپنا غلام بیچنے کا وکیل کیا۔ پس وکیل نے آدھا غلام فروخت کیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اسلئے کہ لفظ کل یا بعض کی قید سے مطلق ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے پورے غلام کو نصف عوض فروخت کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ پس جب نصف ثمن کے عوض نصف غلام بیچا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ متعارف نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ اس میں شرکت کا ضرر ہے۔ مگر یہ کہ نصف آخر کو وکیل اور مؤکل کے مخاصمہ سے پہلے فروخت کر دے۔ اسلئے نصف فروخت کرنا کبھی مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ وکیل کو ایسا شخص نہ مل جائے جو پورے غلام کو یکبارگی خریدے پس وہ متفرق کر کے فروخت کرنے کا محتاج ہوگا۔ پس جب نصف اول کی بیع ٹوٹنے سے پہلے باقی نصف کو۔ فروخت کر دیا تو ظاہر ہو گیا کہ نصف اول فروخت کرنا تعمیل حکم کا ذریعہ واقع ہوا تھا اور جب وکیل نے باقی نصف فروخت نہیں کیا تو ظاہر ہو گیا کہ وہ تعمیل حکم کے ذریعہ واقع نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا جائز نہ ہوگا اور یہ صاحبینؒ کے نزدیک استحسان ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل کیا۔ اور پورے یا آدھے کو فروخت کرنے کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ پس وکیل نے آدھا غلام فروخت کر دیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اور اس کا نفاذ مؤکل پر ہوگا۔

اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ بیع جائز نہیں ہے یعنی اس بیع کا نفاذ مؤکل پر نہیں ہوگا۔

**حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ مؤکل کا کلام یعنی غلام فروخت کرنے کا حکم مطلق ہے نہ اس میں پورے غلام کی قید ہے اور نہ آدھے غلام کی قید ہے اور المطلق يجرى علىٰ اطلاقه کے تحت مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ لہٰذا اس اطلاق کے پیش نظر وکیل پورے غلام کو بیچنے کا بھی مجاز ہے۔ اور آدھے غلام کو بیچنے کا بھی مجاز ہے۔ اور جب وکیل آدھے غلام کو فروخت کرنے کا مجاز ہے تو اس کا آدھے غلام کو فروخت کرنا جائز ہوگا۔ اور اس کا نفاذ مؤکل پر ہوگا۔

اس دلیل کو مزید واضح کرنے کیلئے صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر مذکورہ وکیل پورے غلام کو نصف ثمن کے بقدر کے عوض فروخت کر دے۔ مثلاً ایک ہزار روپیہ کے غلام کو پانچ سو روپیہ کے عوض فروخت کر دے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ پس جب امام صاحب کے نزدیک پورے غلام کو نصف ثمن کے بقدر کے عوض بیچنا جائز ہے تو آدھے غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

مجاز نہ ہوگا۔ لیکن اس کے باوجود اگر وکیل آدھا غلام فروخت کردے تو یہ فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

**ولما فیه من ضرر الشرکة** ،دوسری دلیل ...... اس وقت ہے جبکہ لما فیہ...... الخ کو واو کے ساتھ پڑھا جائے اور بغیر واو کے لما فیہ...... الخ پڑھا جائے جیسا کہ ہدایہ کے بعض نسخوں میں ہے تو یہ عبارت اصل مسئلہ پر صاحبینؒ کی طرف سے دوسری دلیل واقع نہ ہوگی۔ بلکہ اس صورت میں یہ عبارت آدھے غلام کی بیع کے غیر متعارف ہونے پر دلیل ہوگی اور یوں کہا جائے گا کہ آدھے غلام کی بیع غیر متعارف اسلئے ہے کہ اس میں شرکت کا ضرر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

بہر حال آدھے غلام کی بیع صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر وکیل نے دوسرا آدھا حصہ مؤکل اور وکیل کے جھگڑے سے پہلے فروخت کر دیا تو آدھے غلام کا بیچنا صاحبینؒ کے نزدیک بھی جائز ہے کیونکہ آدھے غلام کا بیچنا کبھی مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ ہو جاتا ہے۔ اس طور پر کہ وکیل کو ایسا شخص نہیں ملا جو یکبارگی پورا غلام خریدے تو اس کو آدھا آدھا کر کے فروخت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ پس جب نصف اول کی بیع ٹوٹنے سے پہلے وکیل نے باقی نصف بھی فروخت کر دیا تو ظاہر ہو گیا کہ نصف اول کا فروخت کرنا مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہوا تھا اور جب نصف اول کا فروخت کرنا مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہوا تو وکیل کیلئے نصف اول کا بیچنا بھی جائز ہوگا اور جب وکیل نے نصف آخر کو فروخت نہیں کیا تو ظاہر ہو گیا کہ نصف اول کا بیچنا مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ نہیں تھا۔ اور جب اس صورت میں نصف اول کا بیچنا مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ نہیں ہوا تو اس صورت میں وکیل کیلئے نصف اول کا بیچنا بھی جائز نہ ہوگا۔

**حاصل** ...... یہ ہے کہ مؤکل کا اصلی مقصود یہ ہے کہ پورا غلام فروخت کر دے اور اس حکم کی تعمیل دو طرح سے ہو سکتی ہے:-

ایک ...... یہ کہ پورا غلام لینے والا مل گیا تو وکیل نے پورا غلام بیچ ڈالا۔

دوم ...... یہ کہ اس نے نصف نصف کر کے فروخت کیا۔

پس اگر اس نے دونوں نصف فروخت کیئے خواہ یکبارگی یا آگے پیچھے تو مؤکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور اگر اس نے آدھا غلام فروخت کیا پھر اسکی بیع ٹوٹ گئی پھر اس نے باقی نصف فروخت کیا تو جائز نہیں ہے یا وکیل نے آدھا غلام فروخت کیا اور دوسرا آدھا فروخت نہ کر سکا تو یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مؤکل کا مقصود حاصل نہیں ہوا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم استحسانی ہے۔ ورنہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نصف غلام کی بیع جائز نہ ہو۔ خواہ دوسرا آدھا فروخت کرے یا فروخت نہ کرے۔

## غلام خریدنے کا وکیل بنایا وکیل نے آدھا غلام خریدا تو خریداری موقوف رہے گی اور اگر بقیہ غلام بھی خرید لیا تو خریداری مؤکل پر لازم ہوگی

**وان وکله بشراء عبد فاشتری نصفه فالشراء موقوف فان اشتری باقیه لزم المؤکل لان شراء البعض قد یقع وسیلة الی الامتثال بان کان موروثا بین جماعة فیحتاج الی شرائه شقصا شقصا فاذا اشتری الباقی قبل رد الآمر البیع تبین انه وقع وسیلة فینفذ علی الآمر وهذا بالاتفاق والفرق لابی حنیفة ان فی الشری یتحقق**

التهمة على مامر واخر ان الامر بالبيع يصادف ملكه فيصح فيعتبر فيه اطلاقه والامر بالشراء صادف ملك الغير فلم يصح فلم يعتبر فيه التقييد والاطلاق

ترجمہ...... اور اگر اس کو ایک غلام خریدنے کا وکیل کیا پس وکیل نے آدھا غلام خریدا تو یہ خریداری موقوف رہے گی۔ پھر اگر وکیل نے باقی غلام بھی خرید لیا ہو تو یہ خریداری مؤکل پر لازم ہوگی کیونکہ غلام کے ایک حصہ کا خریدنا کبھی مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہوتا ہے بایں طور کہ وہ غلام ایک جماعت کے درمیان موروث ہو تو وکیل اس کو حصہ حصہ کر کے خریدنے کا محتاج نہ ہوگا۔ پس جب وکیل نے باقی غلام کو مؤکل کے بیع رد کرنے سے پہلے خرید لیا تو ظاہر ہو گیا کہ آدھے غلام کو خریدنا ذریعہ واقع ہوا تھا۔ لہٰذا مؤکل پر (یہ بیع) نافذ ہوگی اور یہ حکم بالاتفاق ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کی بناء پر فرق یہ ہے کہ شراء کی صورت میں تہمت متحقق ہوتی ہے۔ چنانچہ گذر چکا ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ امر بالبیع، مؤکل کی ملک کو پالیتا ہے۔ لہٰذا صحیح ہوگا اور اس میں حکم کا مطلق ہونا معتبر ہوگا۔ اور امر بالشراء نے غیر کی ملک کو پایا ہے۔ لہٰذا یہ حکم صحیح نہ ہوگا۔ اور اس میں تقیید اور اطلاق معتبر نہ ہوگا۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو غلام خریدنے کا وکیل کیا۔ پس وکیل نے آدھا غلام خریدا تو یہ خریداری بالاتفاق موقوف رہے گی۔ یعنی اگر وکیل نے غلام کا باقی حصہ بھی خرید لیا تو یہ خریداری مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگی اور اگر غلام کا باقی حصہ نہیں خریدا تو یہ خریداری مؤکل پر لازم نہ ہوگی۔

دلیل...... یہ ہے کہ غلام کے ایک حصہ کو خریدنا کبھی مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک غلام چند آدمیوں کو میراث میں ملا ہو تو وہ چند آدمی اس غلام کے مالک ہوں گے۔

اب اگر وکیل اس غلام کو خریدنا چاہتا ہے تو وکیل کو حصہ حصہ کر کے تمام مالکوں سے خریدنا پڑے گا۔ بہرحال جب وکیل نے مؤکل کے آدھے غلام کی بیع رد کرنے سے پہلے غلام کا باقی حصہ بھی خرید لیا تو ظاہر ہو گیا کہ نصف اول کا خریدنا مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہوا تھا اور پہلے گزر چکا ہے کہ جس صورت میں آدھے غلام کا بیع مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہوتا ہے، اس صورت میں بیع کا نفاذ مؤکل پر ہوتا ہے، لہٰذا شراء کی صورت میں بھی جب نصف اول کا خریدنا مؤکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہوا تو یہ شراء مؤکل پر نافذ ہوگی۔ کیونکہ یہ ایسا ہو گیا گویا وکیل نے پورا غلام خریدا ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا اس بات پر کہ نصف اول کی شراء موقوف ہے۔ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ تینوں متفق ہیں۔ لیکن امام صاحبؒ کے قول پر یہ اعتراض ہوگا کہ امام صاحب نے اوپر والے مسئلہ بیع میں نصف غلام کی بیع کو بغیر توقف کے جائز قرار دیا ہے۔ اور یہاں مسئلہ شراء میں نصف غلام کی شراء کو موقوف رکھا ہے۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان وجہ فرق کیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے اس کے جواب میں دو وجہیں فرق ذکر کی ہیں۔

پہلی وجہ فرق...... یہ ہے کہ مسئلہ شراء میں وکیل کے حق میں تہمت متحقق ہے۔ اس طور پر کہ وکیل نے نصف غلام اپنے واسطے خریدا ہو۔ مگر جب اس میں خسارہ محسوس ہوا ہو تو اس خریداری کو مؤکل کے ذمہ ڈال دیا ہو پس اس تہمت کی وجہ سے نصف غلام کی خریداری کو موقوف رکھا گیا اور کہا گیا کہ اگر وکیل نے باقی غلام کو بھی خرید لیا تو یہ خریداری مؤکل پر نافذ ہو جائے گی اور اگر نہ خریدا تو نافذ نہ ہوگی۔ لیکن مسئلہ بیع

میں یہ تہمت متحقق نہیں ہے۔ اسلئے نصف غلام کی بیع مؤکل ہی کیلئے ہوسکتی ہے وکیل کیلئے نہیں۔ پس اس فرق کی وجہ سے مسئلہ بیع میں نصف غلام کی بیع کو بغیر توقف کے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اور مسئلہ شراء میں نصف غلام کی شراء کو موقوف رکھا گیا ہے۔

دوسری وجہ فرق...... یہ ہے کہ وکیل بالبیع کی صورت میں مؤکل کا امر بالبیع مؤکل کی ملک سے ملاقی ہوا ہے۔ یعنی مؤکل نے اپنی مملوکہ چیز فروخت کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور مؤکل کو چونکہ اپنی ملک پر ولایت حاصل ہے۔ اسلئے اس کا امر بالبیع درست ہوگا اور جب مؤکل کا امر بالبیع درست ہے تو اس میں اطلاق امر معتبر ہوگا۔ اور جب مؤکل کے امر بالبیع میں اطلاق معتبر ہے تو وکیل پورے غلام کو فروخت کرنے کا بھی مجاز ہوگا۔ اور آدھے غلام کو فروخت کرنے کا بھی مجاز ہوگا اور جب وکیل آدھے غلام کو فروخت کرنے کا مجاز ہے تو اس کا آدھا غلام فروخت کرنا بھی جائز ہوگا۔ اور توکیل بالشراء کی صورت میں مؤکل کا امر غیر کی ملک کے ساتھ ملاقی ہوا ہے یعنی مؤکل نے جس چیز کے خریدنے کا حکم کیا ہے، وہ چیز مؤکل کی ملک نہیں ہے بلکہ بائع کی ملک ہے اور غیر کی ملک خریدنے کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے محض ضرورت کے پیش نظر جائز قرار دیا ہے۔ پس جب امر بالشراء صحیح نہیں ہے تو اس میں اطلاق یا تقیید معتبر نہ ہوگی۔ بلکہ عرف معتبر ہوگا۔ اور عرف یہ ہے کہ پورا غلام خریدا جائے۔ لہٰذا غلام خریدنے کا حکم کرنا عرف کے پیش نظر پورا غلام خریدنے کا امر کرنا ہوگا اور جب ایسا ہے تو وکیل جس صورت میں پورا غلام خریدے گا (خواہ ایک بارگی خواہ متفرق کرکے) اس صورت میں یہ خریداری چونکہ مؤکل کے حکم کے مطابق ہے۔ اسلئے مؤکل پر لازم ہوگی اور جس صورت میں آدھا غلام خریدے گا اس صورت میں مؤکل کے حکم کی موافقت نہ ہونے کی وجہ سے مؤکل پر لازم نہ ہوگی۔ بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔

## ایک شخص نے کسی کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا وکیل نے اسکو بیچ دیا ثمن پر قبضہ کیا یا نہیں کیا پھر غلام کو ایسے عیب کی وجہ جس کے مثل پیدا نہیں ہوسکتا مشتری نے قضاء قاضی سے وکیل کی طرف واپس کیا تو وکیل مؤکل کو واپس کرسکتا ہے یا نہیں

قال ومن امر رجلا ببيع عبده فباعه و قبض الثمن اولم يقبض فرده المشترى عليه بعيب لا يحدث مثله بقضاء القاضى ببينة اوباباء يمين او باقراره فانه يرده على الامر لان القاضى تيقن بحدوث العيب فى يد البائع فلم يكن قضاؤه مستندا الى هٰذه الحجج و تاويل اشتراطها فى الكتاب ان القاضى يعلم انه لايحدث مثله فى مدة شهر مثلاً لكنه اشتبه عليه تاريخ البيع فيحتاج الى هٰذه الحجج لظهور التاريخ او كان عيباً لا يعرفه الا النساء او الاطباء وقولهن و قول الطبيب حجة فى توجه الخصومة لافى الرد فيفتقر اليها فى الرد حتى لو كان القاضى عاين البيع والعيب ظاهر لا يحتاج الى شىء منها وهو رد على المؤكل فلا يحتاج الوكيل الى رد وخصومة

ترجمہ......اور اگر ایک شخص نے کسی آدمی کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا۔ پس وکیل نے اس کو بیچ دیا اور ثمن پر قبضہ کیا یا قبضہ نہیں کیا۔ پھر اس غلام کو ایسے عیب کی وجہ سے جس کے مثل پیدا نہیں ہوسکتا ہے۔ مشتری نے قضاء قاضی کے ساتھ وکیل کی طرف واپس کیا (قاضی کا یہ فیصلہ) بینہ کی وجہ سے ہو یا قسم کا انکار کرنے کی وجہ سے یا وکیل کے اقرار کی وجہ سے ہو تو وکیل اس غلام کو مؤکل کی طرف واپس کرسکتا

ہے۔ اسلئے کہ قاضی کو بائع کے قبضہ میں عیب پیدا ہونے کا یقین ہے۔ لہٰذا قاضی کا فیصلہ ان حجتوں کی طرف منسوب نہ ہوگا اور کتاب میں ان حجتوں کے شرط لگانے کی تاویل یہ ہے کہ قاضی کو علم ہے کہ اس طرح کا عیب مثلاً ایک ماہ کی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا ہے لیکن قاضی پر بیع کی تاریخ مشتبہ ہوگئی تو وہ تاریخ ظاہر ہونے کے واسطے ان حجتوں کی طرف محتاج ہوگا۔ یا ایسا عیب تھا جس کو صرف عورتیں اور طبیب ہی پہچانتے ہیں۔ اور عورتوں اور طبیب کا قول جھگڑا متوجہ ہونے میں حجت ہے اور بائع کی طرف واپس کرنے میں حجت نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر قاضی نے بیع کا مشاہدہ کیا ہو اور عیب ظاہر ہو تو قاضی ان میں سے کسی حجت کا محتاج نہیں ہوگا۔ اور یہی مؤکل پر واپسی ہے۔ پس وکیل واپس کرنے اور خصومت کرنے کا محتاج نہ ہوگا۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل کیا پس وکیل نے اس غلام کو فروخت کر دیا اور مشتری کے حوالہ کر دیا، وکیل نے ثمن پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو دونوں صورتوں میں اگر مشتری نے اس غلام کو وکیل کی طرف ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا جس عیب کے مثل مشتری کی قبضہ میں پیدا نہیں ہوسکتا ہے۔ مثلاً غلام کے ہاتھ میں زائد انگلی کا ہونا، یا ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا جس کے مثل اس مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا ہے جو مدت مشتری کے قبضہ کی ہے اور مشتری کا اس معیب غلام کو واپس کرنا قاضی کے حکم سے ہوا ہو اور قاضی کا یہ حکم مشتری کے پیش کردہ بینہ کی وجہ سے ہو یا بینہ پیش نہ کرنے کی صورت میں وکیل کے قسم کھانے سے انکار کی وجہ سے ہو۔ یا بینہ پیش نہ کرنے کی صورت میں وکیل کے قسم کھانے سے انکار کی وجہ سے ہو یا وکیل کے عیب کا اقرار کرنے کی وجہ سے ہو تینوں صورتوں میں وکیل اس معیب غلام کو بغیر خصومت کے مؤکل کی طرف واپس کرسکتا ہے۔ یعنی وکیل اس معیب غلام کو مؤکل کی طرف واپس کرنے کیلئے خصومت اور قضائے قاضی کا محتاج نہ ہوگا کیونکہ قضائے قاضی کی وجہ سے مشتری کا غلام کو وکیل کی طرف واپس کرنا یہی مؤکل کی طرف واپس کرنا ہے، مؤکل کی طرف واپس کرنے کیلئے علیحدہ خصومت اور جھگڑے کی ضرورت نہیں ہے۔

دلیل...... اس کی یہ ہے کہ کلام چونکہ اس عیب کے بارے میں ہے جس کے مثل پیدا نہیں ہوسکتا ہے۔ اسلئے قاضی کو پورے طور پر یقین ہے کہ یہ عیب بائع کے قبضہ میں موجود تھا اور جب قاضی کو بائع کے قبضہ میں مذکورہ عیب کے ہونے کا یقین ہے تو قاضی اپنے علم و یقین کی روشنی میں اس معیب غلام کو بائع کی طرف واپس کرنے کا فیصلہ کرسکتا ہے اور اس فیصلہ کے تحت غلام کی واپسی جس طرح وکیل کی طرف ہو گی۔ اسی طرح مؤکل کی طرف بھی ہوگی۔

اعتراض...... لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب عیب ایسا ہے جس کے مثل مشتری کے قبضہ میں پیدا نہیں ہوسکتا ہے تو پھر قاضی کے فیصلہ کو مذکورہ حجتوں یعنی بینہ وغیرہ پر کیوں موقوف رکھا گیا ہے۔ قاضی اپنے علم و یقین کی وجہ سے بغیر ان حجتوں کے بھی فیصلہ صادر کرسکتا ہے۔

جواب...... صاحب ہدایہ نے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا فلم یکن قضاؤہ مستنداً الیٰ ھٰذہ الحجج...... الخ یعنی قاضی کا معیب غلام کو واپس کرنے کا فیصلہ ان حجتوں پر موقوف نہیں ہے، یہاں عبارت میں اگر فلم یکن کی جگہ ولم یکن یعنی فاء کی جگہ واو ہوتا تو عبارت زیادہ واضح ہو جاتی۔

سوال...... لیکن اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ جب قاضی کو اس بات کا یقین ہے کہ یہ عیب بائع کے قبضہ میں تھا اور مشتری کے قبضہ میں آ کر پیدا نہیں ہوا ہے اور قاضی کا فیصلہ مذکورہ حجتوں پر موقوف نہیں ہے تو متن (جامع صغیر) میں ان حجتوں کو ذکر کرنے اور ان کی شرط لگانے سے کیا فائدہ ہے۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی کو یہ بات تو معلوم ہے کہ اس طرح کا عیب مثلاً ایک ماہ کی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا۔ لیکن قاضی پر بیع کی تاریخ مشتبہ ہوگئی کہ بیع کب منعقد ہوئی تھی کیونکہ بیع اگر دو چار ماہ پہلے منعقد ہوئی ہو تو یہ عیب مشتری کے قبضہ میں پیدا شدہ ہوسکتا ہے اور اس عیب کی وجہ سے مشتری غلام کو واپس کرنے کا مجاز نہیں ہوگا۔ اور اگر بیع کو منعقد ہوئے ایک ماہ کا عرصہ بھی نہیں گذرا تو یہ عیب بائع کے قبضہ میں پیدا شدہ ہوگا۔ اور مشتری اس عیب کی وجہ سے غلام واپس کرنے کا مجاز ہوگا۔ پس مشتری بیع کی تاریخ متعین کرنے کیلئے مذکورہ تین حجتوں میں سے ایک حجت کا محتاج ہوگا۔ یعنی یا تو مشتری اس بات پر بینہ پیش کرے کہ بیع کے انعقاد پر زیادہ عرصہ نہیں گذرا ہے۔ لہٰذا یہ عیب بائع کے قبضہ میں پیدا شدہ ہے اور یا بائع قسم کھانے سے انکار کرے اور یا بائع (وکیل) اس عیب کا اقرار کرے۔ پس چونکہ بیع کی تاریخ ظاہر کرنے کیلئے ان حجتوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسلئے جامع صغیر میں ان حجتوں کا شرط ہونا ذکر کر دیا گیا۔

دوسرا جواب...... یہ ہے کہ بعض مرتبہ وہ عیب جس کی وجہ سے مشتری مبیع کو واپس کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ ایسا ہوتا ہے جس کو صرف عورتیں ہی جانتی ہیں۔ مثلاً مبیع باندی ہو اور اس کی شرمگاہ میں کوئی بیماری ہونا وہ عیب ایسا ہو جس کو صرف طبیب لوگ جانتے ہیں۔ مثلاً پرانی کھانسی، اور عورتوں اور طبیب کا قول اس بارے میں تو حجت ہوسکتا ہے کہ مشتری اپنے بائع کے ساتھ خصومت اور جھگڑا کرے لیکن عورتوں اور طبیب کے قول کی وجہ سے مبیع، بائع کی طرف واپس نہیں کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا مبیع واپس کرنے کیلئے مذکورہ حجتوں کی ضرورت پیش آئے گی۔ اسی وجہ سے جامع صغیر میں مذکورہ حجتوں کا شرط ہونا ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن اگر قاضی نے بیع کا مشاہدہ کیا۔ یعنی بیع کا انعقاد اس کے سامنے ہوا اور اس کو اس کی تاریخ بھی معلوم ہے اور عیب بالکل ظاہر ہے تو اس صورت میں قاضی مذکورہ حجتوں میں سے کسی حجت کا محتاج نہ ہوگا۔ بلکہ کسی حجت کے بغیر غلام واپس کرنے کا فیصلہ صادر کر دے گا۔ اور قاضی کے اس فیصلہ کی وجہ سے مشتری کا وکیل کی طرف غلام واپس کرنا یہی مؤکل کی طرف واپس کرنا ہوگا۔ یعنی وکیل اپنے مؤکل کے ساتھ نہ کسی خصومت کا محتاج ہوگا اور نہ غلام کو مؤکل کی طرف واپس کرنے ہی سے غلام مؤکل کی طرف واپس ہو جائے گا۔

اعتراض...... یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ جب وکیل نے عیب کا اقرار کیا تو اس صورت میں قضائے قاضی کی کیا ضرورت ہے۔ اقرار کرنے کی وجہ سے وکیل معیب غلام کو قبول کر ہی لے گا۔ حالانکہ متن میں اقرار کے ساتھ بھی قضائے قاضی کا ذکر کیا ہے۔ یعنی اقرار کی صورت میں بھی قاضی کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ وکیل، عیب کا اقرار تو کرلے لیکن اس کے بعد وہ معیب غلام کو قبول کرنے سے رک جائے تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ اس کو قبول کرنے پر مجبور کرنا ہوگا۔ یعنی اس صورت میں وکیل کو قبول کرنے پر مجبور کرنے کیلئے قضائے قاضی کی ضرورت پیش آئے گی۔

## جس عیب کی مثل عیب پیدا ہوسکتا ہے اسکا بھی یہی حکم ہے

قال وكذالک ان رده عليه بعيب يحدث مثله ببينة او باباء يمين لان البينة حجة مطلقة والوكيل مضطر في النكول لبعد العيب عن علمه باعتبار عدم ممارسة المبيع فلزم الأمر

ترجمہ...... اور اسی طرح اگر مشتری نے غلام کو وکیل پر ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا جس کے مثل پیدا ہوسکتا ہے۔ بینہ کی وجہ سے یا انکار

قسم کی وجہ سے۔ اسلئے کہ بینہ حجت کاملہ ہے۔ اور وکیل قسم سے انکار کرنے میں مجبور ہے کیونکہ مبیع کے ساتھ عدم ممارست کی وجہ سے عیب وکیل کے علم سے دور ہے۔ لہٰذا غلام مؤکل پر لازم ہوگا۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری نے وکیل کی طرف غلام کو ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا جس کے مثل پیدا ہوسکتا ہے اور غلام واپس کرنے کا فیصلہ بینہ کی وجہ سے ہوا ہو۔ یا وکیل کے قسم سے انکار کرنے کی وجہ سے ہوا ہو۔ دونوں صورتوں میں یہی واپسی مؤکل کی طرف ہوگی۔ مؤکل کی طرف واپس کرنے کیلئے وکیل خصومت کا محتاج نہ ہوگا۔

دلیل ...... یہ ہے کہ اگر مشتری نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ یہ عیب بائع کے قبضہ کے وقت بھی موجود تھا۔ اور قاضی نے اس بینہ کی وجہ سے غلام واپس کرنے کا حکم دیا تو یہ واپسی مؤکل پر ہوگی۔ اس لئے کہ بینہ حجت کاملہ ہوتا ہے۔ پس بینہ کی وجہ سے عیب کا قیام مؤکل کے پاس ثابت ہوجائے گا۔ اور جب عیب کا قیام مؤکل کے پاس ثابت ہوگیا تو غلام کی واپسی بھی مؤکل ہی کی طرف ہوگی اور وکیل کے انکار عن الیمین کرنے کی صورت میں واپسی مؤکل کی طرف اسلئے ہوگی کہ وکیل قسم سے انکار کرنے پر مجبور ہے اور مجبور اسلئے ہے کہ اس وکیل کو مبیع یعنی غلام کے احوال سے زیادہ سابقہ نہیں پڑا ہے۔ لہٰذا اس کے عیوب سے بھی زیادہ واقف نہ ہوگا۔ اور جب وکیل غلام کے عیوب سے زیادہ واقف نہیں ہے تو وہ جھوٹی قسم کھانے سے ڈرے گا اور اس کے نتیجہ میں وہ قسم کھانے سے انکار کردے گا اور وکیل کو اس مصیبت میں مؤکل ہی نے ڈالا ہے۔ لہٰذا اس کو چھٹکارا دلانا بھی مؤکل پر واجب ہوگا یعنی وکیل پر جو ذمہ داری عائد ہوگی وہ مؤکل کی طرف لوٹ جائے گی۔ پس انکار عن الیمین کا حکم مؤکل پر لازم ہوگا۔ یعنی انکار عن الیمین کی وجہ سے غلام کی واپسی مؤکل پر ہوگی۔ اور وکیل کو غلام واپس کرنے کیلئے مؤکل سے خصومت کرنے کی چنداں ضرورت نہ ہوگی۔

## اگر واپسی وکیل کے اقرار سے ہوتو غلام وکیل پر لازم ہوگا

**قال فان كان ذالك باقرار لزم المامور لان الاقرار حجة قاصرة وهو غير مضطر اليه لا مكانه السكوت والنكول الا ان له ان يخاصم المؤكل فيلزمه ببينة او بنكوله بخلاف ما اذا كان الرد بغير قضاء باقرار والعيب يحدث مثله حيث لا يكون له ان يخاصم بائعه لانه بيع جديد فى حق ثالث والبائع ثالثهما والرد بالقضاء نسخ لعموم ولاية القاضى غير ان الحجة قاصرة وهى الاقراد فمن حيث الفسخ كان له ان يخاصمه ومن حيث القصور فى الحجة لا يلزم المؤكل الابحجة ولو كان العيب لايحدث مثله والرد بغير قضاء باقراره يلزم المؤكل من غير خصومة فى رواية لان الرد متعين وفى عامة الروايات ليس له ان يخاصمه لما ذكرنا والحق فى وصف السلام ثم ينتقل الى الرد ثم الى الرجوع بالنقصان فلم يتعين الرد و قد بيناه فى الكفاية باطول من هٰذا**

---

ترجمہ ...... پس اگر یہ واپسی وکیل کے اقرار سے ہوتو غلام وکیل پر لازم ہوگا۔ اسلئے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اور وکیل کرنے میں مجبور بھی نہیں تھا۔ کیونکہ اس کیلئے خاموشی اختیار کرنا اور قسم سے انکار کرنا ممکن تھا۔ مگر وکیل کیلئے اس کی اجازت ہے کہ وہ مؤکل سے مخاصمہ کرے پھر غلام کو بینہ کے ذریعہ یا اس کے انکار عن الیمین کے ذریعہ اس پر لازم کردے۔ برخلاف اس صورت کے جب واپسی وکیل کے اقرار سے بغیر قضاء کے ہو اور عیب ایسا ہوگا۔ اسلئے کہ یہ تیسرے کے حق میں بیع جدید ہے اور بائع ان کا تیسرا ہے اور قضائے قاضی کی وجہ سے

واپسی فسخ ہے۔ قاضی کی عموم ولایت کی وجہ سے مگر یہ کہ حجت قاصرہ یعنی اقرار پس فسخ ہونے کی وجہ سے وکیل کیلئے جائز ہے کہ وہ مؤکل سے مخاصمہ کرے اور حجت کے قاصر ہونے کی وجہ سے یہ واپسی مؤکل پر لازم نہ ہوگی مگر حجت سے اور اگر یہ عیب ایسا ہو جس کے مثل پیدا نہیں ہوسکتا ہے اور واپسی وکیل کے اقرار سے بغیر حکم قاضی کے ہو تو ایک روایت میں بغیر خصومت کے واپسی مؤکل پر لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ واپسی متعین ہے۔ اور عام روایات میں ہے کہ وکیل کو مؤکل سے مخاصمہ کرنے کا حق نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے اور حق تو وصف سلامت میں ہے پھر واپسی کی طرف منتقل ہوگا۔ پھر رجوع بالنقصان کی طرف منتقل ہوگا۔ پس واپسی متعین نہیں ہوتی اور ہم نے کفایہ میں اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل نے غلام مبیع کے عیب کا اقرار کر لیا اور اس اقرار کی وجہ سے قاضی کے فیصلہ سے مشتری نے معیب غلام، وکیل کی طرف واپس کیا تو یہ غلام، وکیل کے ذمہ لازم ہوگا یعنی غلام کی یہ واپسی وکیل پر شمار ہوگی مؤکل پر شمار نہ ہوگی۔

دلیل ..... یہ ہے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے۔ لہذا اس کا اثر اقرار کرنے والے کے حق میں ظاہر ہوگا اور اس کے علاوہ کسی دوسرے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا یعنی اقرار کرنے کی وجہ سے غلام کی واپسی مقر (وکیل) کی طرف ہوگی۔ اور مؤکل کی طرف نہ ہوگی۔ اور وکیل اقرار کرنے کے لئے مجبور بھی نہیں تھا۔ کیونکہ اس کے لئے خاموش رہنا بھی ممکن تھا اور یمین کا مطالبہ کرنے کی صورت میں یمین سے انکار کرنا بھی ممکن تھا پس اگر اقرار نہ کرتا بلکہ خاموش رہتا یا مطالبۂ یمین کے وقت قسم کھانے سے انکار کر دیتا تو سکوت یا انکار عن الیمین کی وجہ سے فیصلہ کیا جاتا اور اقرار کی وجہ سے فیصلہ نہ کیا جاتا۔ بہر حال وکیل عیب کا اقرار کرنے میں مجبور نہیں تھا۔ بلکہ مختار تھا اور جب وکیل عیب کا اقرار کرنے میں مجبور نہیں تھا لیکن خود اسی کے حق میں اثر انداز ہوگا۔ یعنی معیب غلام کی واپسی اسی کی طرف ہوگی۔ اور اس کا اقرار مؤکل پر نہیں تھوپا جائے گا یعنی یہ واپسی مؤکل کے ذمہ لازم نہ ہوگی۔ البتہ وکیل کو اپنے مؤکل کے ساتھ خصومت کرنے کا پورا پورا اختیار ہوگا۔ یعنی وکیل، قاضی کی عدالت میں دعویٰ پیش کرنے کے بعد اس بات پر بینہ پیش کرے گا کہ غلام کا یہ عیب مؤکل کے پاس بھی موجود تھا۔ اگر وکیل نے بینہ پیش کر دیا تو یہ غلام مؤکل پر لازم ہوگا۔ یعنی وکیل اس غلام کو مؤکل کی طرف واپس کر دے گا۔ اور اگر وکیل بینہ پیش نہ کر سکا تو مؤکل سے قسم لی جائے گی۔ اگر مؤکل نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو بھی غلام مؤکل کی طرف واپس کر دیا جائے گا۔

اس کے برخلاف اگر وکیل نے عیب کا اقرار کیا اور بغیر قضائے قاضی محض وکیل کے اقرار کی وجہ سے غلام وکیل کی طرف واپس کر دیا گیا۔ اور عیب ایسا ہے جس کے مثل پیدا ہوسکتا ہے تو اس صورت میں وکیل کو اپنے بائع یعنی اپنے مؤکل سے مخاصمہ کرنے کا اختیار بھی نہ ہوگا۔ کیونکہ بغیر قضائے قاضی کے محض وکیل کے اقرار کی وجہ سے غلام کی وکیل کی طرف واپسی وکیل اور مشتری کے حق میں اگر چہ فسخ بیع ہے لیکن تیسرے کے حق میں بیع جدید ہے یعنی مؤکل کے حق میں ایسا ہے گویا مشتری نے یہ غلام وکیل کو فروخت کیا ہے تو وکیل کو اپنے مؤکل سے اس غلام کے سلسلہ میں خصومت کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اور قضائے قاضی کی وجہ سے معیب غلام کو وکیل کی طرف واپس کرنا فسخ بیع ہے۔ اسلئے قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے۔ لیکن یہ فسخ حجت قاصرہ یعنی اقرار کی وجہ سے ہے پس حجت کے قاصر ہونے کی وجہ سے غلام معین کو وکیل کی طرف واپس کرنا مؤکل کی طرف واپس کرنا نہیں ہوگا۔ یعنی وکیل کی طرف سے واپس کرنے سے یہ غلام مؤکل کی طرف واپس نہ ہوگا۔ الا یہ کہ وکیل بینہ پیش کرے یا مؤکل قسم سے انکار کرے اور یہ واپسی چونکہ فسخ بیع ہے۔ اسلئے وکیل کو اپنے مؤکل کے ساتھ خصومت کا پورا پورا حق ہوگا کیونکہ فسخ بیع کی صورت میں وکیل اپنے مؤکل کے ساتھ خصومت کا مجاز ہوتا ہے۔ اور اگر غلام کے اندر ایسا عیب پایا گیا جس کے مثل پیدا نہیں ہوسکتا ہے اور مشتری نے غلام وکیل کی طرف محض اسکے اقرار سے بغیر قضائے قاضی کے واپس کیا تو

مبسوط کے کتاب البیوع کی ایک روایت کے مطابق یہ واپسی بغیر خصومت کے مؤکل پر لازم ہو جائے گی۔ یعنی مشتری کے ذمہ غلام معیب کو وکیل کی طرف واپس کرنے سے مؤکل کی طرف واپس ہو جائے گا۔ اور اس کیلئے وکیل کو خصومت وغیرہ کی ضرورت بھی پیش نہ آئے گی۔ کیونکہ عیب جب ایسا ہے جس کے مثل مشتری کے قبضہ میں پیدا نہیں ہوسکتا ہے تو اس عیب کی وجہ سے غلام واپس کرنا متعین ہے یعنی وکیل اور مشتری دونوں نے بعینہ وہ کام کیا جو قاضی کرتا یعنی اگر وکیل اور مشتری قاضی کی عدالت میں ایسے عیب کے بارے میں مرافعہ کرتے جس کے مثل عیب پیدا نہیں ہوسکتا ہے تو قاضی اس غلام کو وکیل کی طرف واپس کر دیتا اور اسی فیصلہ کے تحت مؤکل کی طرف واپسی ہو جاتی، وکیل کو خصومت کی زحمت نہ اٹھانا پڑتی۔ بہرحال جب وکیل اور مشتری نے وہی کام کیا ہے جو قاضی کرتا تو جس طرح قاضی کے غلام کو وکیل کی طرف واپس کرنے سے مؤکل کی طرف واپسی ہوتی ہے۔ اسی طرح بغیر قضاء کے محض وکیل کے اقرار سے غلام وکیل کی طرف واپس کیئے جانے سے مؤکل کی طرف بھی واپس ہو جائے گا۔ مؤکل کی طرف واپس کرنے کیلئے وکیل خصومت کا محتاج نہ ہوگا۔

اور مبسوط کی عام روایات میں یہ ہے کہ اس صورت میں غلام صرف وکیل کی طرف واپس ہوگا اور مؤکل کی طرف واپس نہ ہوگا اور وکیل کو اپنے مؤکل سے مخاصمہ کرنے کا بھی حق نہ ہوگا یعنی یہ واپسی وکیل پر لازم ہوگی۔ وکیل ہی مشتری کو ثمن واپس کرے گا اور وکیل ہی اس غلام کا مالک ہوگا اور وکیل کو یہ حق بھی نہ ہوگا کہ وہ اپنے مؤکل کی طرف غلام واپس کرنے کیلئے قاضی کی عدالت میں خصومت پیش کرے۔

اس کی دلیل سابق میں گذر چکی ہے کہ اقرار کی وجہ سے بغیر قضاء کے غلام کی واپسی وکیل اور مشتری کے حق میں اگر چہ فسخ بیع ہے لیکن ان کے علاوہ کے حق میں بیع جدید ہے۔ اور مؤکل ان دونوں کا غیر ہے۔ پس ان دونوں کے درمیان منعقدہ بیع ان کے غیر یعنی مؤکل پر کیوں لازم ہوگی یعنی مؤکل پر یہ غلام لازم نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے **لان الرد متعین** کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آپ کا یہ کہنا کہ غلام کا رد اور واپس کیا جانا متعین ہے۔ غلط ہے۔ اسلئے کہ مشتری کا حق اولاً وصف سلام میں ثابت ہوتا ہے۔ یعنی مشتری صحیح سالم مبیع کا مستحق ہوتا ہے۔ لیکن جب مبیع صحیح سالم نہ ہو بلکہ اسمیں عیب ہو تو اسکا حق مبیع کو واپس کرنے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ یعنی مشتری کیلئے مبیع واپس کرنے کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر سابق عیب کے علاوہ مبیع کے اندر مشتری کے پاس نیا عیب بھی پیدا ہو گیا یا سابقہ عیب میں اضافہ ہو گیا تو اس صورت میں مشتری کیلئے مبیع واپس کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ بلکہ مشتری اپنے نقصان کے بقدر ثمن واپس لے سکتا ہے۔ یعنی جو عیب بائع کے پاس پیدا ہوا تھا۔ اس کی وجہ سے غلام کی قیمت میں جو کمی واقع ہوگی۔ مشتری اس مقدار کو بائع سے لینے کا مجاز ہوگا۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ عیب کی وجہ سے مبیع واپس کرنا متعین نہیں ہے اور جب واپس کرنا متعین نہیں ہے تو آپ کی بیان کردہ دلیل **لان الرد متعین** بھی درست نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ کو کفایہ میں اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

## ایک آدمی نے دوسرے سے کہا میں نے تجھ کو اپنا غلام نقد کے عوض فروخت کرنے کا حکم کیا لیکن تم نے اسکو ادھار کے عوض بیچا اور وکیل نے کہا کہ تو نے مجھ کو اسکے بیچنے کا حکم کیا تھا اور کچھ نہیں کہا تو مؤکل کا قول معتبر ہوگا

قال ومن قال لأخر امرتک ببیع عبدی بنقد فبعته بنسیئه وقال المامور امرتنی ببیعه ولم تقل شیئاً فالقول قول الأمر لان الامر یستفاد من جهته ولادلالة علی الاطلاق

ترجمہ...... اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تجھ کو اپنا غلام نقد کے عوض فروخت کرنے کا حکم کیا تھا۔ لیکن تو نے اس کو ادھار کے عوض بیچا ہے اور وکیل نے کہا کہ تو نے مجھ کو اس کے بیچنے کا حکم کیا تھا اور کچھ نہیں کہا تھا تو مؤکل کا قول معتبر ہوگا۔ اسلئے کہ حکم اسی کی طرف سے مستفاد ہے اور اطلاق پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مؤکل اور وکیل کے درمیان اختلاف ہوا اور مؤکل نے کہا کہ میں نے تجھ کو نقد کے عوض بیچنے کا وکیل کیا تھا۔ لیکن تو نے غلام کو ادھار کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور وکیل نے کہا کہ ایسا نہیں بلکہ آپ نے تصرف کو مطلق رکھا تھا۔ یعنی صرف غلام بیچنے کا وکیل کیا تھا اور اس سے زائد کچھ نہیں کہا تھا نہ نقد کے عوض بیچنے کیلئے کہا تھا اور نہ ادھار کے عوض تو اس صورت میں مؤکل کا قول معتبر ہوگا کیونکہ امر مؤکل کی طرف سے مستفاد ہوتا ہے اور جس کی طرف سے امر مستفاد ہوتا ہے وہ اپنے قول سے خوب واقف ہوتا ہے۔ لہٰذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔ اور یہاں امر بالبیع کے مطلق ہونے پر چونکہ کوئی دلیل اور قرینہ بھی موجود نہیں ہے۔ اسلئے بھی اس امر بالبیع کو طلاق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

## مضارب اور رب المال کا اختلاف ہو جائے تو مضارب کا قول معتبر ہوگا

قال وان اختلف فی ذالک المضاربُ وربُ المال فالقول قول المضارب لان الاصل فی المضاربة العموم الا تری انه یملک التصرف بذکر لفظة المضاربة فقامت دلالة الاطلاق بخلاف ما اذا ادعی رب المال المضاربة فی نوع والمضاربُ فی نوع آخر حیث یکون القول لرب المال لانه سقط الاطلاق فیه بتصادقهما فنزل الی الوکالة المحضة ثم مطلق الامر بالبیع ینتظمه نقداً و نسیئةً الی ای اجل کأن عند ابی حنیفةؒ وعندهما یتقید باجل متعارف والوجه قد تقدم

ترجمہ...... اور اگر اس میں مضارب اور رب المال نے اختلاف کیا تو مضارب کا قول معتبر ہوگا کیونکہ مضاربت میں عموم اصل ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مضارب لفظ مضاربت ذکر کرنے سے تصرف کا مالک ہو جاتا ہے۔ پس اطلاق پر دلالت قائم ہے اس کے برخلاف اگر رب المال نے ایک نوع کی مضاربت کا دعویٰ کیا اور مضارب نے دوسری نوع کی تو رب المال کا قول معتبر ہوگا۔ اسلئے کہ دونوں کے اتفاق سے مضاربت میں اطلاق ساقط ہو گیا ہے۔ پس اس کو وکالت محضہ کی طرف اتار لیا جائیگا۔ پھر مطلق امر بالبیع، بیع نقد اور بیع ادھار دونوں کو شامل ہوگا۔ ابوحنیفہؒ کے نزدیک میعاد کوئی بھی ہو اور صاحبین کے نزدیک متعارف میعاد کے ساتھ مقید ہوگا۔ اور وجہ

پہلے گذر چکی ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مضاربت کو مطلق رکھنے اور نقد کے ساتھ مقید کرنے میں رب المال اور مضارب نے اختلاف کیا۔ مثلاً رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے مضارب کو یہ مال اس شرط پر دیا تھا کہ وہ اس کو نقد فروخت کرے اور مضارب نے کہا کہ نقد کی قید نہیں تھی بلکہ صرف مضاربت کیلئے دیا تھا تو اس صورت میں مضارب کا قول معتبر ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ مضاربت کا امر اگرچہ رب المال کی طرف سے مستفاد ہے لیکن رب المال کے دعویٰ کے خلاف اطلاق پر یعنی مضاربت کے مطلق ہونے پر قرینہ اور دلیل موجود ہے اور قرینہ یہ ہے کہ مضاربت میں اصل یہ ہے کہ وہ عام اور مطلق ہو۔ یہی وجہ ہے کہ رب المال نے اگر یہ کہا کہ میں نے یہ مال مضاربت کیلئے دے دیا تو صرف اتنا کہنے سے مضاربت متحقق ہو جائے گی اور مضارب کو تصرف کا اختیار حاصل ہو جائے گا۔ پس مضارب جو اطلاق کا مدعی ہے اس کا قول اصل کے موافق ہوگا اور جس کا قول اصل ہوتا ہے اس کو اصطلاح فقہ میں مدعیٰ علیہ کہتے ہیں۔ لہٰذا مضارب مدعیٰ علیہ ہوگا اور رب المال مدعی ہوگا اور مسئلہ اس صورت میں ہے جبکہ مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہو اور بینہ موجود نہ ہونے کی صورت میں چونکہ مدعیٰ علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اسلئے یہاں مضارب ( جو مدعیٰ علیہ ہے ) کا قول معتبر ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر رب المال نے کپڑے کی ایک نوع میں مضاربت کا دعویٰ کیا اور مضارب نے کپڑے کی دوسری نوع میں مضاربت کا دعویٰ کیا مثلاً رب المال نے کہا کہ میں نے سوتی کپڑے میں مضاربت کیلئے رقم دی تھی۔ اور مضارب نے کہا کہ آپ نے اونی کپڑے میں مضاربت کیلئے فرمایا تھا تو اس صورت میں رب المال کا قول معتبر ہوگا کیونکہ رب المال اور مضارب دونوں اس بات پر متفق ہو گئے کہ مضاربت مطلق نہیں ہے اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے ایک نوع میں مضاربت کا دعویٰ کیا ہے پس جب مضاربت کا اطلاق ساقط ہو گیا تو اس عقد مضاربت کو وکالت محضہ کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا۔ یعنی رب المال مؤکل ہوگا اور مضارب وکیل ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ مؤکل اور وکیل کے درمیان اختلاف کی صورت میں مؤکل کا قول معتبر ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی رب المال جو مؤکل کے مرتبہ میں ہے اسکا قول معتبر ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ وکالت کی صورت میں مطلق امر بالبیع، بیع نقد اور بیع ادھار دونوں کو شامل ہوتا ہے یعنی مؤکل اگر کسی کو کوئی چیز فروخت کرنے کا وکیل کر دے اور اس امر کو مطلق رکھے۔ یعنی نہ نقد بیچنے کا ذکر کرے اور نہ ادھار بیچنے کا ذکر کرے تو اس صورت میں وکیل نقد اور ادھار دونوں طرح بیچنے کا مجاز ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ادھار کی صورت میں میعاد کچھ بھی ہو متعارف ہو یا غیر متعارف دونوں جائز ہیں۔ البتہ صاحبینؒ کے نزدیک ادھار میں میعاد متعارف کی قید ہوگی۔ یعنی صاحبین کے نزدیک ادھار کی صورت میں وکیل میعاد متعارف پر فروخت کر سکتا ہے۔ چنانچہ اگر وکیل نے میعاد غیر متعارف پر فروخت کیا۔ مثلاً پچاس سال کے ادھار پر فروخت کیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔

## ایک آدمی نے دوسرے کو اپنا غلام بیچنے کا حکم کیا وکیل نے اس غلام کو بیچ دیا اور ثمن کے عوض اسے لے لیا پھر مال رہن وکیل کے قبضے میں ضائع ہو گیا یا وکیل نے ثمن کے بدلے کفیل لے لیا پھر مال اس پر ہلاک ہو گیا تو وکیل پر ضمان واجب نہ ہوگا

قال ومن امر رجلا ببيع عبده فباعه و اخذ بالثمن رهنا فضاع في يده او اخذبه كفيلا فتوى المال عليه فلا ضمان عليه لان الوكيل اصيل في الحقوق و قبض الثمن منهاوالكفالة توثق به والارتهان وثيقة لجانب الاستيفا فيملكهما بخلاف الوكيل بقبض الدين لانه يفعل نيابةً وقد انابه في قبض الدين دون الكفالة واخذ الرهن والوكيل بالبيع يقبض اصالة ولهذا لا يملك المؤكل حجره عنه

ترجمہ...... اگر ایک آدمی نے دوسرے کو اپنا غلام بیچنے کا حکم کیا پس وکیل نے اس غلام کو بیچ دیا اور ثمن کے عوض رہن لے لیا پھر مال رہن وکیل کے قبضہ میں ضائع ہو گیا۔ یا وکیل نے ثمن کے واسطے کفیل لے لیا پھر مال اس پر ہلاک ہو گیا تو وکیل پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسلئے کہ حقوق بیع میں وکیل، اصیل ہوتا ہے۔ اور ثمن پر قبضہ کرنا حقوق میں سے ہے اور کفیل لینا ثمن کے ساتھ مضبوطی اور رہن لے لینا بھی وصول کرنے کی جانب میں وثیقہ ہے پس وکیل دونوں کا مالک ہوگا۔ برخلاف قرضہ وصول کرنے کے وکیل کے اسلئے کہ وہ نیابت میں کام کرتا ہے اور مؤکل نے اس کو قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل کیا ہے نہ کہ کفالت قبول کرنے اور رہن لینے کا اور وکیل بالبیع اصالۃً قبضہ کرتا ہے۔ اسی وجہ سے مؤکل، وکیل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے روکنے کا مالک نہیں ہوگا۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے شخص کو اپنا غلام بیچنے کا وکیل کیا پس وکیل نے اس غلام کو فروخت کر دیا اور ثمن کے عوض وکیل نے مشتری سے رہن لے لیا اور وہ مال رہن وکیل کے قبضہ سے ہلاک ہو گیا یا وکیل نے مشتری سے ثمن پر کفیل لے لیا لیکن کفیل پر مال ہلاک ہو گیا۔ اس طور پر کہ کفیل اور مکفول عنہ یعنی (مشتری) دونوں مفلس ہو کر مر گئے یا کفیل مر گیا اور مکفول عنہ اس طرح غائب ہو گیا کہ اسکا ٹھکانہ معلوم نہ ہو سکا یا کفیل مر گیا اور مکفول عنہ زندہ ہے مگر جب یہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہوا تو قاضی امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق نفس کفالہ سے برأۃ اصیل کا قائل ہے۔ پس اس نے اپنے عقیدہ اور مذہب کے مطابق اصیل کی برأت کا حکم کر دیا۔ تو ان تینوں صورتوں میں وہ مال ہلاک ہو گیا جو مشتری پر بطور ثمن واجب تھا۔ یعنی ان تینوں صورتوں میں ثمن کا وصول کرنا متعذر ہو گیا۔ بہر حال رہن اور کفالہ دونوں صورتوں میں وکیل پر مؤکل کے واسطے کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ وکیل، حقوق عقد میں اصیل ہوتا ہے یعنی حقوق عقد اصلاً وکیل ہی کی طرف لوٹتے ہیں اور ثمن پر قبضہ کرنا یہ بھی حقوق عقد میں سے ہے اور ثمن وصول کرنے کیلئے مشتری سے کفیل لینا اور رہن لینا ثمن وصول کرنے کی جانب میں ایک وثیقہ اور مضبوطی کی چیز ہے یعنی کفیل لینا اور رہن لینا یہ دونوں ثمن وصول کرنے کے حق کو مضبوط ہی کرتے ہیں۔ پس جب ثمن وصول کرنا وکیل کا حق ہے تو کفیل لینا اور رہن لینا جو اس حق کو موکد کرتے ہیں وہ بھی وکیل کے حقوق ہوں گے۔ اور وکیل ہی ان کا مالک ہوگا اور وکیل کے قبضہ سے اگر ثمن ہلاک ہو جاتا تو وکیل پر اسکا ضمان واجب نہ ہوتا۔ کیونکہ ثمن پر وکیل کا قبضہ، قبضہ امانت ہوتا ہے اور قبضہ امانت ہلاک ہونے کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا وکیل پر ثمن کا ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ پس رہن چونکہ ثمن کا بدل اور اس کا قائم مقام ہے اسلئے اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بھی وکیل پر ضمان واجب نہ ہوگا اور کفالہ کی

صورت میں بھی وکیل پر ضمان نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں ثمن ہی کا ہلاک ہونا پایا گیا ہے اور ثمن ہلاک ہونے کی صورت میں وکیل پر ضمان واجب نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر کسی نے اپنا قرضہ وصول کرنے کیلئے کسی کو وکیل کیا اور پھر وکیل نے قرضہ کے عوض قرضدار سے رہن لے لیا تو وکیل کا یہ رہن لینا اور کفیل لینا جائز نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر رہن وکیل کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا یا کفیل اور مکفول عنہ (قرضدار) دونوں مفلس ہوکر مر گئے تو وکیل ضمان سے بری نہ ہوگا۔ بلکہ وکیل پر قرضہ کا ضمان واجب ہوگا۔ کیونکہ قرضہ وصول کرنے کا وکیل مؤکل کا نائب ہوکر قرضہ وصول کرتا ہے تو وہ صرف مؤکل کا قرضہ وصول کرنے کا مجاز ہوگا کیونکہ مؤکل نے اس کو صرف قرضہ وصول کرنے کا نائب کیا ہے اور کفیل لینے کا اور رہن لینے کا چونکہ اس کو وکیل اور نائب نہیں کیا ہے۔ اسلئے وہ قرضدار سے کفیل لینے اور رہن لینے کا مجاز نہ ہوگا۔ اور وکیل بالبیع چونکہ حقوق بیع میں اصیل ہوتا ہے۔ اسلئے وہ ثمن پر اصالۃً قبضہ کرتا ہے۔ نہ کہ نیابۃً یہی وجہ ہے کہ مؤکل اس کو ثمن پر قبضہ کرنے سے روکنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے پس وکیل اس صورت میں مالک کے مرتبہ میں ہوگا اور مالک اگر ثمن کے عوض لے لے یا ثمن کے واسطے کفیل لے لے تو جائز ہے۔ لہٰذا وکیل بالبیع بھی رہن لینے اور کفیل لینے کا مجاز ہوگا۔

# فصل

## ایک شخص نے دو آدمیوں کو وکیل بنایا ایک کیلئے دوسرے کی عدم موجودگی میں تصرف کا اختیار نہیں

**و اذا وكل وكيلين فليس لاحدهما ان يتصرف فيما وكلا به دون الأخر وهذا فى تصرف يحتاج فيه الى الراى كالبيع والخلع وغير ذالك لان المؤكل رضى برأيهما لا براى احدهما والبدل وان كان مقدرًا ولكن التقدير لا يمنع استعمال الرأى فى الزيادة واختيار المشترى**

ترجمہ...... اور جب اس نے دو وکیل کئے تو ان میں سے ایک کے لئے بغیر دوسرے کے یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اس چیز میں تصرف کرے جس کا دونوں کو وکیل کیا گیا ہے اور یہ حکم ایسے تصرف میں ہے جس میں رائے کی ضرورت پڑتی ہے۔ جیسے بیع اور خلع وغیرہ کیونکہ مؤکل ان دونوں کی رائے پر راضی ہوا ہے نہ کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی رائے پر اور بدل اگرچہ مقدر ہو لیکن معین کر دینا زیادتی اور مشتری کو پسند کرنے میں نہیں روکتا ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دونوں آدمیوں کو ایک کلام کے ساتھ وکیل کیا۔ مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دونوں کو اپنا غلام بیچنے یا اپنی بیوی کے ساتھ خلع کا وکیل کیا تو ان دونوں وکیلوں میں سے کسی ایک کو بغیر دوسرے کی رائے کے اس شی ء میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ جس میں ان دونوں کو وکیل کیا گیا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم ایسے تصرف میں ہے جس میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسے خلع، بیع وغیرہ تا کہ متعدد رائے سے اتفاق ہوکر مضبوطی حاصل ہو۔

دلیل...... یہ ہے کہ مؤکل نے جب دو شخصوں کو وکیل کیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مؤکل ان دونوں کی رائے پر راضی ہوا تھا نہ فقط ایک

کی رائے پر اور جب مؤکل دونوں کی رائے پر راضی ہوا تھا تو ایک وکیل کے تصرف کرنے پر مؤکل راضی نہ ہوگا اور جب مؤکل اس پر راضی نہیں ہے تو صرف ایک وکیل کو تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ بلکہ دونوں کی رائے کا اکٹھا ہونا ضروری ہے۔

والبدل و ان کان مقدراً سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال ...... یہ ہے کہ اگر عوض اور بدل متعین ہو جائے مثلاً مؤکل نے ایک ہزار روپیہ کے عوض غلام بیچنے کا وکیل کیا یا ایک ہزار کے عوض خلع کرنے کا وکیل کیا تو اس میں دونوں وکیلوں کی رائے کی کوئی ضرورت نہیں ہے پس جب اس میں رائے کی ضرورت نہیں ہے تو دونوں وکیلوں میں سے ہر ایک بغیر دوسرے کے اس تصرف کا مجاز ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی دونوں کی رائے کا جمع ہونا ضروری ہے۔

جواب ...... اس کا جواب یہ ہے کہ عوض متعین ہونے کی صورت میں اگرچہ متعینہ عوض میں کمی کرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن زیادہ کرنا تو ممکن ہے۔ یعنی عوض کی تعیین اگرچہ کم کرنے کیلئے مانع ہے لیکن زیادہ کرنے کیلئے مانع نہیں ہے۔ پس دونوں وکیلوں کی رائے جمع ہونے سے بسا اوقات ثمن میں اضافہ ہوسکتا ہے بہر حال ثابت ہوگیا کہ اس صورت میں بھی دونوں کی رائے کا جمع ہونا مفید اور کارآمد ہے۔ نیز مشتری کبھی نادہندہ ہوتا ہے اس سے ثمن وصول کرنا بہت دشوار ہوجاتا ہے۔ پس ایسے مشتری کا انتخاب کرنے میں جو ادائے ثمن میں ٹال مول نہ کرتا ہو رائے مشورہ کی ضرورت پڑتی ہے پس اس سے بھی دونوں وکیلوں کی رائے کی ضرورت ثابت ہوگی اور جب دونوں وکیلوں کی رائے کی ضرورت ہے تو صرف ایک وکیل کو تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔

## اگر دونوں میں سے ہر ایک وکیل خصومت ہو تو ایک دوسرے کی عدم موجودگی میں تصرف کرسکتا ہے

قال الا ان یوکلهما بالخصومة لان الاجتماع فيها متعذر للافضاء الى الشغب فى مجلس القضاء والرأى يحتاج اليه سابقا لتقويم الخصومة قال أو بطلاق زوجته بغير عوض او بعتق عبده بغير عوض او برد وديعة عنده او قضاء دين عليه لان هذه الاشياء لا يحتاج فيها الى الرأى بل هو تعبير محض وعبارة المثنى والواحد سواء وهذا بخلاف ما اذا قال لهما طلقاها ان شئتما او قال امرها بايديكما لانه تفويض الى رأيهما الا ترى انه تمليك مقتصر على المجلس ولانه علق الطلاق بفعلهما فاعتبره بدخولهما

ترجمہ ...... مگر یہ کہ ان دونوں کو خصومت کا وکیل کرے اس واسطے کہ اس میں دونوں کا جمع ہونا متعذر ہے کیونکہ یہ قاضی کی مجلس میں شور و شغب کا باعث ہوگا اور رائے کی ضرورت اس سے پہلے ہے تاکہ مقدمہ کو مضبوطی کے ساتھ قائم کرے۔ یا بغیر عوض اپنی بیوی کو طلاق دینے یا بغیر عوض اپنے غلام کو آزاد کرنے یا اپنے اس سے ودیعت واپس کرنے یا جو قرضہ اس پر ہے اس کو ادا کرنے کے واسطے دونوں کو وکیل کیا۔ اسلئے کہ یہ چیزیں ایسی ہیں جن میں رائے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ محض مؤکل کے کلام کو ادا کرنا ہے اور دو اور ایک کا تعبیر کرنا دونوں برابر ہیں۔ اسکے برخلاف جب اس نے دونوں وکیلوں سے یہ کہا کہ اگر تم چاہو تو اس کو طلاق دے دو یا یہ کہا کہ اسکا معاملہ تم دونوں کے ہاتھ میں ہے اسلئے کہ یہ دونوں کی رائے پر سپرد کرنا ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ یہ تملیک مجلس پر منحصر ہے اور اسلئے کہ اس نے طلاق کو دونوں کے فعل پر معلق کیا ہے۔ پس تو اس کو ان دونوں کے دخول پر قیاس کر۔

تشریح...... صاحب قدوریؒ نے فرمایا تھا کہ اگر کسی شخص نے دو شخصوں کو وکیل کیا ہو تو ان میں سے ایک کو بغیر دوسرے کی رائے کے تصرف کا حق حاصل نہیں ہے لیکن چند صورتیں ایسی ہیں جہاں دو شخصوں کو وکیل کرنے کے باوجود ایک وکیل کا تصرف کرنا جائز اور کافی ہے۔ ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کرنے کیلئے دو شخصوں کو وکیل کیا۔ لیکن ان میں سے ایک وکیل نے بغیر دوسرے کے مقدمہ پیش کر دیا تو یہ جائز ہے۔

اور اس کی دلیل...... یہ ہے کہ مقدمہ پیش کرتے وقت مجلس قاضی میں لوگوں کا اجتماع متعذر ہے کیونکہ زیادہ لوگوں کے اکٹھا ہونے سے شور وشغب ہوگا۔ حالانکہ مجلس قاضی کو شور وشغب سے محفوظ رکھنا ضروری ہے اور مجلس قاضی کو شور وشغب سے محفوظ رکھنا اسلئے ضروری ہے کہ مقدمہ پیش کرنے سے مقصود اظہار حق ہے اور شور وشغب کی وجہ سے یہ مقصود حاصل نہ ہوگا۔

دوسری وجہ...... یہ ہے کہ شور وشغب کی وجہ سے مجلس قاضی کی ہیبت ختم ہو جائے گی۔ حالانکہ اس کا باقی رہنا ضروری ہے۔ پس جب کسی نے مقدمہ پیش کرنے کیلئے دو شخصوں کو وکیل کیا حالانکہ اس کو معلوم ہے کہ ان دونوں کا جمع کرنا متعذر ہے گویا وہ ان میں سے ایک کے مقدمہ پیش کرنے پر راضی ہو گیا اور جب مؤکل ایک کے مقدمہ پیش کرنے پر راضی ہو گیا تو ان میں سے صرف ایک وکیل کا عدالت قاضی میں مقدمہ پیش کرنا درست اور کافی ہوگا۔

الرای یحتاج الیہ سابقا سے امام زفرؒ کے قول کی تردید کرنا مقصود ہے۔ امام زفرؒ نے فرمایا کہ صرف ایک وکیل کا مقدمہ پیش کرنا درست اور جائز نہیں ہے کیونکہ مقدمہ کو مضبوط کر کے پیش کرنے میں رائے مشورے کی ضرورت پڑتی ہے اور مؤکل ان دونوں کی رائے پر راضی ہوا ہے۔ لہٰذا ان میں سے صرف ایک رائے پر اکتفا کرنا درست نہ ہوگا۔ بلکہ دونوں کی رائے کا جمع ہونا ضروری ہوگا۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کی رائے کا جمع ہونا مقدمہ پیش کرنے سے پہلے ضروری ہے تاکہ مقدمہ کو مضبوطی سے قائم کیا جا سکے اور جب ایسا ہے تو دونوں وکیل مقدمہ پیش کرنے سے صلاح ومشورہ کر کے مقدمہ کو مضبوط کر دیں اور پھر مجلس قاضی میں ایک وکیل جا کر پیش کر دے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ مجلس قاضی میں مقدمہ پیش کرنے کیلئے ایک وکیل کا ہونا کافی ہے دونوں کا جمع ہونا ضروری نہیں ہے۔

دوسری صورت...... یہ ہے کہ دو شخصوں کو اس بات کا وکیل کرے کہ وہ دونوں بغیر عوض اس کی بیوی کو طلاق دے دیں اس صورت میں بھی ان میں سے تنہا ایک وکیل کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔

تیسری صورت...... یہ ہے کہ اگر اپنے غلام کو بغیر عوض آزاد کرنے کا دو شخصوں کو وکیل کیا تو بھی ان میں سے ایک وکیل آزاد کرنے کا مجاز ہے۔

چوتھی صورت...... یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس کسی کی ودیعت ہو اور یہ شخص دو شخصوں کو بس ودیعت کے واپس کرنے کا وکیل کرے تو صرف ایک وکیل اس ودیعت کو واپس کر سکتا ہے۔

پانچویں صورت...... یہ ہے کہ مؤکل پر جو قرضہ ہے اس کا ادا کرنے کیلئے مؤکل نے دو شخصوں کو وکیل کیا تو ان دونوں میں سے صرف ایک وکیل قرضہ ادا کر سکتا ہے۔

آخر کی چاروں صورتوں کی دلیل ...... یہ ہے کہ ان چاروں صورتوں میں رائے مشورہ کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ توکیل صرف مؤکل کے کلام کو ادا کرنا ہے۔ یعنی طلاق، عتاق، ادائے ودیعت اور ادائے قرض میں وکیل کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ مؤکل کے کلام کو ادا کر دے اور کلام ادا کرنے میں ایک اور دو دونوں برابر ہیں کیونکہ معنیٰ میں کوئی اختلاف نہیں۔ پس جس طرح دو آدمی مؤکل کے کلام کی ترجمانی کریں گے۔ اسی طرح ایک آدمی بھی کرے گا۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی شخص نے دو وکیلوں سے کہا کہ میری عورت کو اگر چاہو تو طلاق دے دو یا یہ کہا کہ اس عورت کا طلاق کا معاملہ تم دونوں کے اختیار میں ہے تو ان دونوں صورتوں میں صرف ایک وکیل کا تصرف کافی اور جائز نہ ہوگا۔ بلکہ دونوں کا تصرف ضروری ہے کیونکہ مؤکل نے طلاق کا معاملہ ان دونوں کی رائے کے سپرد کیا ہے۔ لہٰذا ان دونوں کی رائے کا جمع ہونا ضروری ہے۔ نیز مؤکل کا طلقاها ان شئتما کہنا اور امرها بایدی کہنا درحقیقت ان دونوں کو طلاق کا مالک بنانا ہے اور تملیک چونکہ مجلس پر منحصر ہوتی ہے۔ اسلئے یہ بھی مجلس پر منحصر ہے اور دونوں وکیل مجلس کے اندر اندر طلاق دینے کا مجاز ہیں۔

بہرحال جب دونوں صورتوں میں وکیلوں کو طلاق کا مالک کر دیا گیا ہے تو طلاق دینا دونوں کا مملوک ہو گیا اور جب طلاق دینا دونوں کا مملوک ہے تو ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی ملک میں تصرف پر قادر نہ ہوگا۔ بلکہ دونوں کا تصرف کرنا ضروری ہوگا۔

دوسری دلیل ...... یہ ہے کہ مؤکل نے طلاق کو دونوں وکیلوں کے فعل پر معلق کیا ہے۔ پس طلاق اسی وقت واقع ہوگی۔ جب دونوں وکیلوں کی طرف سے طلاق دینے کا فعل متحقق ہو اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی شخص دو آدمیوں کو مخاطب بنا کر یہ کہے ان دخلتما الدار فهی طلاق اگر تم دونوں مکان میں داخل ہو گئے تو میری اس بیوی کو طلاق ہے پس اس صورت میں اسی وقت طلاق واقع ہوگی۔ جب دونوں آدمی مکان میں داخل ہوں گے۔ اسی طرح اس پر قیاس کرتے ہوئے مذکورہ صورت میں اس وقت طلاق واقع ہوگی جب دونوں وکیل طلاق دیں گے۔

## وکیل کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا مجاز ہے یا نہیں

قال وليس للوكيل ان يوكل فيما وكل به لانه فوض اليه التصرف دون التوكيل به وهذا لانه رضى برايه والناس متفاوتون فى الاراء قال الا ان ياذن له المؤكل لوجود الرضاً او يقول له اعمل برأيك لاطلاق التفويض الى رايه واذا جاز فى هذا الوجه يكون الثانى وكيلا عن المؤكل حتى لا يملك الاول عزله ولا ينعزل بموته وينعزلان بموت الاول وقد مر نظيره فى ادب القاضى

ترجمہ ...... اور وکیل کو یہ حق نہیں ہے کہ جس کام میں اس کو وکیل کیا گیا ہے اس میں دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ مؤکل نے وکیل کو اس کام میں تصرف کا اختیار دیا ہے اور اس کام میں وکیل کرنے کا اختیار نہیں دیا ہے اور یہ اسلئے کہ مؤکل اس کی رائے پر راضی ہوا ہے اور لوگوں کی رائیں مختلف ہیں مگر یہ کہ مؤکل اس کو اجازت دے دے کیونکہ رضامندی پائی گئی یا مؤکل وکیل سے کہہ دے کہ اپنی رائے پر عمل کر۔ کیونکہ اس کی رائے کے سپرد کرنا مطلق ہے اور جب اس صورت میں جائز ہے تو دوسرا مؤکل کی طرف سے وکیل ہوگا حتیٰ کہ وکیل اول اس کو معزول کرنے کا مالک نہیں ہے اور وکیل اول کی موت سے بھی وہ معزول نہ ہوگا اور مؤکل کی موت سے دونوں معزول ہو جائیں گے اور اس کی نظیر

ادب القاضی میں گذر چکی ہے۔

تشریح۔۔۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ وکیل کو جس کام میں وکیل کیا گیا ہے وہ وکیل اس کام میں کسی دوسرے کو وکیل کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ کیونکہ مؤکل نے وکیل کے سپرد اس کام میں تصرف کیا ہے جس کا اس کو وکیل کیا گیا ہے اور اس تصرف کیلئے کسی دوسرے کو وکیل کرنا اس کے سپرد نہیں کیا گیا تو وہ دوسرے آدمی کو وکیل کرنے کا مجاز بھی نہ ہوگا اور یہ عدم جواز تو کیل اسلئے ہے کہ مؤکل صرف وکیل کی رائے پر راضی ہوا ہے اور لوگوں کی رائیں مختلف ہوتی ہیں۔ لہذا اس کی رائے پر راضی ہونے سے دوسرے کی رائے پر راضی ہونا لازم نہیں آتا اور جب ایسا ہے تو وکیل کو اپنے علاوہ کسی دوسرے کو اسی کام کیلئے وکیل کرنا مؤکل کے حکم کی خلاف ورزی ہے اور مؤکل کے حکم کی خلاف ورزی ناجائز ہے لہذا وکیل کیلئے کسی دوسرے کو وکیل کرنا بھی ناجائز ہے۔ لیکن اگر مؤکل اپنے وکیل کو اس بات کی اجازت دے دے تو وکیل کے لئے وکیل کرنا جائز ہوگا کیونکہ اس وقت توکیل وکیل پر مؤکل کی رضا۔۔۔ ی موجود ہے یا مؤکل اپنے وکیل سے یہ کہہ دے کہ تو اپنی رائے پر عمل کر تو اس صورت میں بھی اس کیلئے وکیل کرنے کی اجازت ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں تصرف علی الاطلاق وکیل کی رائے کے سپرد کیا ہے۔ لہذا مؤکل کی اجازت اور حکم کے تحت وکیل کا اپنے علاوہ کو وکیل کرنا بھی داخل ہوگا تو جب توکیل وکیل مؤکل کی اجازت کے تحت داخل ہے تو وکیل کا اپنے علاوہ کو وکیل کرنا بھی درست ہوگا۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ جب مذکورہ دو صورتوں میں توکیل وکیل جائز ہے تو وکیل ثانی، مؤکل کی طرف سے وکیل ہوگا نہ کہ وکیل اول کی طرف سے چنانچہ وکیل اول، وکیل ثانی کو معزول کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ اور وکیل اول کی موت سے وکیل ثانی معزول نہ ہوگا۔ البتہ مؤکل کی موت سے دونوں معزول ہو جائیں گے۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ اس مسئلہ کی نظیر ادب القاضی میں باب التحکیم سے پہلے فصل آخر کے تحت گذر چکی ہے۔

## مؤکل کی اجازت کے بغیر وکیل نے آگے وکیل بنایا وکیل ثانی نے وکیل اول کی موجودگی میں تصرف کیا جائز ہے

قال فان وكل بغير اذن مؤكله فعقد وكيله بحضرته جاز لان المقصود حضور رأى الاول وقد حضر وتكلموا فى حقوقه وان عقد فى حال غيبته لم يجز لانه فات رأيه الا ان يبلغه فيجزيه وكذا لو باع غير الوكيل فبلغه فاجازه لانه حضر رأية ولو قدر الاول الثمن للثانى فعقد بغيبته يجوز لان الرأى يحتاج اليه فيه لتقدير الثمن ظاهرا وقد حصل وهذا بخلاف ما اذا وكل وكيلين وقدر الثمن لانه لما فوض اليهما مع تقدير الثمن ظهران غرضه اجتماع رأيهما فى الزيادة واختيار المشترى على ما بيناه اما اذا لم يقدر الثمن وفوض الى الاول كان غرضه رأيه فى معظم الامر وهو التقدير فى الثمن

ترجمہ۔۔۔ اور اگر وکیل اول نے مؤکل کی اجازت کے بغیر دوسرا وکیل کیا پس وکیل اول کے وکیل نے وکیل اول کی موجودگی میں عقد کیا تو جائز ہے اسلئے کہ مؤکل کا مقصود وکیل اول کی رائے کا موجود ہونا ہے اور وہ یہاں موجود ہے اور علماء نے اس عقد کے حقوق میں کلام کیا ہے۔

اور اگر وکیل ثانی نے وکیل اول کی عدم موجودگی میں عقد کیا تو جائز نہیں ہے کیونکہ وکیل اول کی رائے فوت ہوگئی مگر یہ کہ وکیل اول کو خبر پہنچے پھر وہ اس کی اجازت دیدے اسی طرح اگر وکیل ثانی کے علاوہ نے بیچا پھر وکیل اول کو خبر پہنچی اور اس نے اجازت دیدی کیونکہ وکیل اول کی رائے موجود ہوگی اور اگر وکیل اول نے وکیل ثانی کیلئے ثمن کا اندازہ بیان کر دیا پھر وکیل ثانی نے وکیل اول کی عدم موجودگی میں عقد کیا تو جائز ہوگا کیونکہ بظاہر ثمن کا اندازہ کرنے کے لئے عقد میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور رائے حاصل ہو چکی ہے اور یہ اس کے برخلاف ہے جب مؤکل نے دو وکیل کئے ہوں اور ثمن کا اندازہ بیان کردیا ہو کیونکہ جب ثمن مقدر

کرنے کے باوجود عقد دو وکیلوں کے سپرد کیا تو ظاہر ہو گیا کہ مؤکل کا مقصد ثمن بڑھانے اور مشتری پسند کرنے میں دونوں کی رائے کا جمع ہونا ہے چنانچہ ہم نے بیان کیا ہے لیکن جب ثمن کا اندازہ بیان نہیں کیا اور عقد وکیل اول کے سپرد کیا گیا تو مؤکل کی غرض سب سے بڑی بات یعنی تقدیر ثمن میں اس کی رائے طلب کرنا ہے۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل نے اپنے مؤکل کی اجازت کے بغیر کسی کو اسی معاملہ میں وکیل کر دیا جس میں خود اس کو وکیل کیا گیا تھا اور وکیل ثانی نے وکیل اول کی موجودگی میں عقد کر لیا تو یہ عقد جائز اور نافذ ہوگا کیونکہ مؤکل کا مقصود یہ تھا کہ وکیل اول کی رائے موجود ہو اور مذکورہ صورت میں وکیل اول کی رائے موجود ہوگئی پس جب وکیل اول کی رائے موجود ہوگئی تو مؤکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور جب مؤکل کا مقصود حاصل ہو گیا تو وکیل ثانی کا منعقد کردہ عقد بھی جائز ہوگا۔ البتہ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وکیل ثانی کے منعقد کردہ عقد کے حقوق کس کی طرف راجع ہوں گے علماء کے درمیان اس بات میں اختلاف اسلئے پیدا ہوا کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں اس مسئلہ کا کوئی حکم ذکر نہیں فرمایا ہے بہر حال بعض علماء نے کہا کہ اس عقد کے حقوق وکیل اول کی طرف راجع ہوں گے کیونکہ مؤکل اسی بات پر راضی ہوا ہے کہ ذمہ داریاں اور حقوق عقد وکیل اول کی طرف راجع ہوں۔ اور بعض علماء نے کہا کہ اس عقد کے حقوق وکیل ثانی کی طرف راجع ہوں گے کیونکہ سبب یعنی عقد وکیل ثانی ہی کی طرف سے پایا گیا ہے۔ نہ کہ وکیل اول کی طرف سے اور جس کی طرف سے سبب یعنی عقد موجود ہوتا ہے۔ حقوق اسی کی طرف لوٹتے ہیں اس لئے حقوق وکیل ثانی کی طرف راجع ہوں گے اور اگر وکیل ثانی نے وکیل اول کی عدم موجودگی میں عقد کیا تو یہ عقد جائز اور نافذ نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں وکیل اول کی رائے مفقود ہوگئی ہے اور جب وکیل اول کی رائے فوت ہوگئی تو مؤکل کا مقصود حاصل نہیں ہوا اور جب مؤکل کا مقصود حاصل نہیں ہوا" عقد بھی جائز نہ ہوگا۔

ہاں اگر وکیل ثانی کے عقد کی خبر وکیل اول کو پہنچ گئی اور وکیل اول نے اس عقد کی اجازت دیدی تو وکیل اول کی رائے کے متحقق ہونے کی وجہ سے یہ عقد جائز اور نافذ ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وکیل کے علاوہ کسی اجنبی آدمی نے عقد کیا اور وکیل کو جب اس عقد کی خبر موصول ہوئی تو اس نے اس کی اجازت دیدی پس جو اس صورت میں بھی یہ عقد جائز ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں بھی وکیل کے اجازت دینے سے اس کی رائے موجود ہوگئی ہے۔ اور اگر وکیل اول نے وکیل ثانی کے سامنے اس چیز کا ثمن متعین کر دیا جس چیز کو بیچنے کا وکیل کیا گیا تھا۔ پھر وکیل ثانی نے وکیل اول کی عدم موجودگی میں اس چیز کو اس متعین کردہ ثمن کے عوض فروخت کر دیا تو یہ فروخت کرنا یعنی عقد کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ بظاہر عقد میں ثمن متعین کرنے کیلئے رائے کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ مقصد یعنی ثمن متعین کرنا حاصل ہو چکا ہے اور جب مقصود حاصل ہو چکا تو وکیل اول کا موجود رہنا ضروری نہ ہوگا۔ لیکن اگر کسی شخص نے سامان بیچنے کے لئے دو وکیل مقرر کئے اور مؤکل نے اس سامان کا ثمن بھی متعین کر دیا تو متعینہ ثمن کے عوض صرف ایک وکیل کا فروخت کرنا درست نہ ہوگا بلکہ دونوں وکیلوں کی رائے کا جمع ہونا ضروری ہے دلیل یہ ہے کہ مؤکل کا ثمن متعین کرنے کے باوجود مذکورہ شی کو فروخت کرنے کیلئے دو وکیلوں کو مقرر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مؤکل کا مقصد یہ ہے کہ دو وکیلوں کی رائے اکٹھا ہونے سے متعین کردہ ثمن میں اضافہ ہو جائے۔ یا دونوں وکیل مل کر ایسا مشتری منتخب کریں جو ثمن ادا کرنے میں ٹال مٹول نہ کرے بہر حال جب ثمن متعین کرنے کے باوجود دو وکیل مقرر کرنے سے مؤکل کا یہ مقصد وابستہ ہے تو صرف ایک وکیل کا فروخت کرنا درست نہ ہوگا بلکہ دونوں کا ملا کر فروخت کرنا ضروری ہوگا۔ لیکن جب مؤکل نے ثمن متعین نہیں کیا بلکہ عقد بیع وکیل اول کے سپرد کر دیا تو اس صورت میں مؤکل کا مقصد یہ ہے کہ عقد بیع کے سبب سے اہم معاملہ یعنی ثمن متعین

کرنے میں وکیل اول کی رائے موجود ہو پس جب وکیل اول نے بیع کا ثمن متعین کر دیا تو ثمن متعین کرنے میں وکیل کی رائے حاصل ہوگئی اور جب وکیل اول کی رائے حاصل ہوگئی تو اس صورت میں وکیل ثانی کا وکیل اول کی عدم موجودگی میں بیچنا بھی درست ہوگا۔

## مکاتب نے یا غلام نے یا ذمی نے اپنی آزاد مسلمان صغیرہ بیٹی کا نکاح کیا یا اس کیلئے بیچا خرید اتو جائز نہیں

قال واذا زوج المكاتب او العبد او الذى ابنته وهى صغيرة حرة مسلمة او باع او اشترى لها لم يجز معناه التصرف فى مالها لان الرق والكفر يقطعان الولاية الا يرى ان المرقوق لا يملك انكاح نفسه فكيف يملك انكاح غيره وكذا الكافر لا ولاية له على المسلم حتى لا تقبل شهادة عليه ولان هذه ولاية نظرية فلابد من التفويض الى القادر المشفق ليتحقق معنى النظر والرق يزيل القدرة والكفر يقطع الشفقة على المسلم فلا تفوض اليهما

ترجمہ ..... اور جب مکاتب نے یا غلام نے یا ذمی نے اپنی آزاد مسلمان صغیرہ بیٹی کا نکاح کیا یا اس کیلئے بیچا یا خرید اتو جائز نہیں ہے اور اس کے معنی اسکے مال میں تصرف کرنا ہے۔ کیونکہ رقیت اور کفر دونوں ولایت کو منقطع کر دیتے ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مملوک اپنی ذات کا نکاح نہیں کر سکتا ہے تو غیر کا نکاح کیونکر کر سکے گا اور اسی طرح کافر کو مسلمان پر ولایت نہیں ہے۔ حتی کہ مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے اور اس لئے کہ یہ ولایت نظری ہے لہذا قادر مشفق کے سپرد کرنا ضروری ہے تا کہ نظر اور شفقت کے معنی متحقق ہو سکیں۔ اور رقیت قدرت کو زائل کر دیتی ہے اور کفر مسلمان پر شفقت کو زائل کر دیتا ہے لہذا یہ ولایت ان دونوں کے سپرد نہ ہوگی۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکاتب نے یا غلام نے یا ذمی نے اپنی آزاد مسلمان نابالغ بچی کا نکاح کیا یا اس کیلئے اسکا کوئی سامان فروخت کیا یا اس نے مال کے عوض اس کیلئے کچھ خریدا۔ تو یہ تمام تصرفات ناجائز ہوں گے متن میں بیع اور شراء سے مراد مطلق تصرف ہے یعنی ان حضرات کیلئے مذکورہ صغیرہ کے مال میں کسی طرح کے تصرف کا حق نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ رقیت اور کفر دونوں ولایت کو منقطع کر دیتے ہیں یعنی مذکورہ تصرفات ولایت کے قبیل سے ہیں۔ اور غلام اور مکاتب میں رقیت اور ذمی میں کفر ان کی ولایت کو ختم کر دیتے ہیں چنانچہ جب مملوک کو خود اپنا نکاح کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ تو دوسرے کا نکاح کرنے کی ولایت کیسے حاصل ہوگی کیونکہ دوسرے پر ولایت کا حاصل ہونا اس بات کی فرع ہے کہ خود اس کو اپنی ذات پر بھروسہ حاصل ہو پس جب غلام اور مکاتب کو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ اور یہ سب کس طرح حاصل ہوگی جبکہ کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کافر کی گواہی مسلمان پر قبول نہیں۔

وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلاً

تو اسکو مسلمان لڑکی کے نکاح پر ولایت کس طرح حاصل ہوگی۔

دوسری دلیل ..... یہ ہے کہ بچے اور بچیوں کیلئے جو ولایت ثابت ہے اس کا دارومدار نظر اور شفقت پر ہے لہذا صغیر اور صغیرہ پر اسی کو ولایت حاصل ہوگی جو قادر بھی ہو اور مشفق بھی ہو حالانکہ رقیت قدرت کو زائل کر دیتی ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَّا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ

اور کفر مسلمان پر شفقت کو ختم کر دیتا ہے۔

پس جب غلام اور مکاتب میں قدرت مفقود ہے اور ذمی کافر میں شفقت مفقود ہے تو ان کو ولایت بھی حاصل نہ ہوگی اور جب ان کو ولایت حاصل نہیں ہے تو ان کے تصرفات بھی معتبر نہ ہوں گے۔

## مرتد جب اپنی ردت میں قتل کیا گیا تو اس کا تصرف اس کے مال میں نافذ ہے لیکن ولد اور ولد کے مال میں موقوف ہے یہی حکم حربی کا ہے

و قال ابویوسف ومحمدؒ المرتد اذا قتل علی ردته والحربی کذالک لان الحربی ابعد من الذمی فاولی بسلب الولایة واما المرتد فتصرفه فی ماله ان کان نافذاً عندهما لکنه موقوف علی ولده ومال ولده بالاجماع لانها ولایة نظریة و ذالک باتفاق الملة وهی مترددة ثم تستقر جهة الانقطاع اذا قتل علی الردة فيبطل وبالاسلام يجعل کانه لم يزل کان مسلما فيصح

ترجمہ ...... اور ابو یوسف اور امام محمدؒ نے کہا کہ مرتد جب اپنی ردت پر قتل کیا گیا اور حربی اسی طرح کیونکہ حربی، ذمی سے بعید تر ہے تو بدرجہ اولیٰ اس کی ولایت سلب ہوگی اور بہر حال مرتد تو صاحبین کے نزدیک اگرچہ اس کا تصرف اس کے مال میں نافذ ہے لیکن اسکا تصرف اسکے ولد اور اس کے ولد کے مال پر بالا جماع موقوف ہے کیونکہ یہ ولایت نظری ہے اور نظر و شفقت ملت کے متفق ہونے کی صورت میں ہوتی ہے حالانکہ مرتد کی ملت متردد ہے پھر جب وہ اپنی ردت پر قتل کر دیا گیا تو انقطاع کی جہت مستقر ہوگئی۔ پس اس کا تصرف باطل ہو جائے گا اور اسلام کی وجہ سے ایسا اقرار دیا جائے گا گویا وہ برابر مسلمان رہا لہٰذا اس کا تصرف درست ہوگا۔

تشریح ...... صاحبینؒ نے کہا کہ مرتد جب اپنی ردت پر قتل کیا گیا ہو اور حربی، ان دونوں کا تصرف ان کی مسلمان اولاد پر اور ان کے مال پر جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ حربی اگرچہ مستامن ہو ذمی سے بعید تر ہے یعنی ذمی، مسلمانوں سے قریب ہے بہ نسبت حربی کے اور پہلے گذر چکا ہے کہ ذمی کو مسلمان پر ولایت نہیں ہوتی لہٰذا حربی کو بدرجہ اولی مسلمان پر ولایت حاصل نہ ہوگی اور رہا مرتد تو اس کا تصرف اپنے مال میں صاحبین کے نزدیک اگرچہ نافذ ہے لیکن اس کا تصرف اس کی اولاد اور اسکی اولاد کے مال پر بالاجماع موقوف ہے۔

یعنی مرتد اگر مسلمان ہو گیا تو اسکا تصرف جائز ہوگا اور اگر مسلمان نہ ہوا بلکہ قتل کر دیا گیا یا مر گیا یا دارالحرب میں چلا گیا تو اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا کیونکہ باپ کی ولایت اولاد اور مال اولاد پر نظری ہے یعنی باپ کو اپنی اولاد اور اولاد کے مال پر ولایت اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ باپ اولاد کے حق میں مشفق ہوتا ہے لیکن باپ بیٹے کے درمیان نظر و شفقت اسی وقت متحقق ہوتی ہے جبکہ ان دونوں کا مذہب اور ملت ایک ہو حالانکہ یہاں مرتد کی ملت متردد ہے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دوبارہ اسلام قبول کرے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اسکو اسلام کی توفیق نہ ہو۔

بہر حال جب مرتد کو بحالت ردت قتل کر دیا گیا تو باپ اور اولاد کے درمیان اتحادِ ملت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی ولایت کا منقطع ہونا متحقق ہو گیا اور جب اسکی ولایت کا منقطع ہونا متحقق ہو گیا تو اس کا تصرف بھی باطل ہو جائے گا اور اگر مرتد نے اسلام قبول کر لیا تو اسلام قبول کرنے کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا وہ برابر مسلمان چلا آ رہا ہے اور جب اس صورت میں مسلمان چلا آ رہا ہے تو اتحادِ ملت کی وجہ سے اسکی ولایت منقطع نہ ہوگی اور جب ولایت منقطع نہیں ہوتی تو اس کا تصرف بھی جائز اور نافذ ہوگا۔

# باب الوکالۃ بالخصومۃ والقبض

ترجمہ ...... یہ باب خصومت کرنے اور قبضہ کرنے کی وکالت کے بیان میں ہے

## وکیل بالخصومت وکیل بالقبض ہے یا نہیں

قال الوكيل بالخصومة وكيل بالقبض عندنا خلافا لزفر هو يقول انه رضي بخصومة والقبض غير الخصومة ولم يرض به ولنا ان من ملك شيئا ملك اتمامه وتمام الخصومة وانتهاؤها بالقبض والفتوى اليوم على قول زفرؒ لظهور الخيانة في الوكلاء وقد يؤتمن على الخصومة من لايؤتمن على المال و نظيره الوكيل بالتقاضي يملك القبض على اصل الرواية لانه في معناه وضعاً الا ان العرف بخلافه وهو قاض على الوضع فالفتوى على ان لا يملك

ترجمہ ...... صاحب قدوری نے کہا کہ ہمارے نزدیک وکیل بالخصومت وکیل بالقبض بھی ہوتا ہے امام زفرؒ کا اختلاف ہے امام زفرؒ کہتے ہیں کہ مؤکل خصومت پر راضی ہوا ہے اور قبضہ، خصومت کے علاوہ ہے اور مؤکل اس پر راضی نہیں ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کا مالک ہوا وہ اس کو پورا کرنے کا مالک ہوگیا۔

اور خصومت کو پورا کرنا اور اس کو انتہاء تک پہنچانا قبضہ سے ہوتا ہے اور آج کل امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ کیونکہ وکیلوں میں خیانت ظاہر ہوگئی اور کبھی اس شخص کی خصومت پر اطمینان ہوتا ہے جس کے مال وصول کرنے پر اطمینان نہیں ہوتا اس کی نظیر قرضہ طلب کرنے کا وکیل اصل روایت کے مطابق قبضہ کرنے کا مالک بھی ہوتا ہے کیونکہ لغت میں تقاضی قبضہ کے معنی میں ہے مگر یہ کہ عرف اس کیخلاف ہے اور عرف، وضع پر حاکم ہوتا ہے لیکن فتویٰ اس پر ہے کہ تقاضی کا وکیل قبضہ کا مالک نہ ہوگا۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے دوسرے شخص پر قرضہ کا دعویٰ کیا اور مدعی نے خصومت اور مقدمہ کی پیروی کے لئے کسی کو وکیل کیا پس اگر مدعیٰ علیہ پر قرضہ ثابت ہوگیا تو وکیل بالخصومت اس قرضہ کو وصول کرنے اور اس پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوگا یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے احناف میں سے امام زفرؒ کے نزدیک وکیل بالخصومت وکیل بالقبض نہیں ہوگا امام شافعیؒ کا ظاہری قول بھی یہی ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔ اور امام شافعیؒ کا ایک قول وہ ہے جو امام صاحب اور صاحبین کا ہے۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ خصومت اور قبضہ میں تغایر ہے کیونکہ خصومت وہ قول ہے جو اظہار حقوق کے لئے بولا جاتا ہے اور قبضہ فعل حسی ہے اور مؤکل وکیل کے خصومت کرنے پر راضی ہوا ہے اس کے قبضہ کرنے پر راضی نہیں ہوا کیونکہ خصومت کے لئے ایسا آدمی منتخب کیا جاتا ہے جو تیز طرار اور چالاک ہو اور قبضہ کے لئے امانتدار آدمی کا انتخاب کیا جاتا ہے۔

پس جو آدمی خصومت کی صلاحیت رکھتا ہے لوگ عادۃً اسکی امانت و دیانت پر راضی نہیں ہوتے لہٰذا ثابت ہوا کہ مؤکل وکیل کی خصومت پر تو راضی ہے لیکن اس کے قبضہ کرنے پر راضی نہیں اور جب مؤکل، وکیل بالخصومت کے قبضہ پر راضی نہیں ہے تو وکیل بالقبض بھی نہ ہوگا۔

ہماری دلیل...... یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو کسی چیز کا مالک بنایا گیا تو وہ اس کو مکمل کرنے اور اس کو انتہاء تک پہنچانے کا مالک ہوگا لہٰذا خصومت کا وکیل خصومت کو مکمل کرنے اور اس کو انتہاء تک پہنچانے کا وکیل ہوگا اور خصومت کی تکمیل قبضہ سے ہوتی ہے یعنی قرضہ کے سلسلہ میں خصومت کا وکیل جب تک قرضہ پر قبضہ نہیں کرے گا اس وقت تک اس کی خصومت مکمل نہ ہوگی اور جب قرضہ کی خصومت بغیر قبضہ کے مکمل نہیں ہوتی تو جو شخص خصومت کا وکیل ہوگا وہ قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل بھی ضرور ہوگا خواہ مؤکل نے اس کو قبضہ کا وکیل کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ آج کل فتویٰ امام زفرؒ کے قول پر ہی دیا جائے گا کیونکہ آج کل وکیلوں میں خیانت زیادہ ہوگئی۔اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک وکیل کی خصومت پر تو اعتماد و اطمینان ہوتا ہے لیکن اس کے مال وصول کرنے پر اطمینان نہیں ہوتا پس ایسی صورت میں اس کو خصومت کا وکیل تو کیا جا سکتا ہے لیکن قبضہ کا وکیل نہیں کیا جا سکتا بہر حال جب یہ بات ہے تو فتویٰ یہی ہوگا کہ خصومت کا وکیل خصومت ہی کا وکیل رہے گا اور قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ تقاضی یعنی قرضہ کی ادائیگی کے مطالبہ کا وکیل مبسوط کی روایت کے مطابق اس پر قبضہ کا وکیل بھی ہوگا یعنی جس شخص کو قرضدار کے قرضہ کے مطالبہ کرنے کا وکیل کیا گیا ہے وہی اس قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل بھی ہوگا یعنی یہ وکیل مطالبہ بھی کرے گا اور اس پر قبضہ بھی کرے گا کیونکہ لفظ تقاضی لغت کے اعتبار سے قبضہ کے ہم معنی ہے پس جب یہ لفظ قبضہ کے ہم معنی ہے تو اس لفظ تقاضی کے ذریعہ وہ شخص مطالبہ اور قبضہ دونوں کا وکیل ہوگا۔لیکن عرف،لغت کے برخلاف ہے کیونکہ عرف میں لفظ تقاضی سے صرف مطالبہ کے معنی سمجھے جاتے ہیں اور قبضہ کے معنی نہیں سمجھے جاتے اور قاعدہ یہ ہے کہ عرف لغت سے راجح ہوتا ہے یعنی عرف اور لغت میں تعارض کے وقت عرف کو ترجیح دی جائے گی اور جب یہاں عرف راجح ہے تو فتویٰ اسی پر ہوگا کہ تقاضی اور مطالبہ کا وکیل دین پر قبضہ کرنے کا وکیل نہیں ہوگا اور اس وکیل کو قرضہ پر قبضہ کا اختیار حاصل نہیں ہوتا۔

## خصومت کے دو وکیل ہوں تو قرضہ پر دونوں ایک ساتھ قبضہ کر سکتے ہیں

**قال فان كانا وكيلين بالخصومة لا يقبضان الامعالانه رضى باما نتهما لا بامانة احدهما و اجتماعهما ممكن بخلاف الخصومة على مامر**

ترجمہ......اور اگر خصومت کے دو وکیل ہوں تو قرضہ پر دونوں ایک ساتھ قبضہ کر سکتے ہیں اس لئے کہ مؤکل ان دونوں کی امانت پر راضی ہوا ہے نہ کہ ان دونوں میں سے ایک کی امانت پر اور ان دونوں کا جمع ہونا ممکن بھی ہے برخلاف خصومت کے چنانچہ گذر چکا۔

تشریح......مسئلہ:اگر دو آدمی خصومت کے وکیل ہوں اور مال پر قبضہ کرنے کی نوبت آجائے تو یہ دونوں ملکر قبضہ کر سکتے ہیں صرف ایک کا قبضہ معتبر نہ ہوگا۔

دلیل...... یہ ہے کہ مؤکل دونوں وکیلوں کی امانت پر راضی ہوا ہے نہ کہ ان دونوں میں سے ایک کی امانت پر۔لہٰذا دونوں کا قبضہ کرنا ضروری ہے اور ان دونوں کا اجتماع شرعاً ممکن بھی ہے۔

اس طور پر کہ دونوں وکیل ایک ساتھ جمع ہوکر قبضہ کرلیں۔اس کے برخلاف خصومت کے دو وکیل کہ ان دونوں کا اجتماع چونکہ شرعاً

ناممکن اورمتعذر ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

اس لئے خصومت کے لئے وکیلوں کیلئے مجلس قاضی میں اجتماع ضروری نہیں ہے بلکہ اگر ایک وکیل بھی مقدمہ پیش کردے گا تو درست ہوگا۔

## امام ابوحنیفہؒ کے نقطہ نظر میں قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل خصومت کا بھی وکیل ہے

قال والوكيل بقبض الدين يكون وكيلا بالخصومة عند ابى حنيفةؒ لو اقيمت عليه البينة على استيفاء المؤكل او ابرائه تقبل عنده وقالا لا يكون خصماً وهو رواية الحسن عن ابى حنيفةؒ لان القبض غير الخصومة وليس كل من يؤتمن على المال يهتدى فى الخصومات فلم يكن الرضاء بالقبض رضابها ولابى حنيفة انه وكله بالتملك لان الديون تقضى بامثالها اذ قبض الدين نفسه لا يتصور الا انه جعل استيفاء لعين حقه من وجه فاشبه الوكيل باخذ الشفعة والرجوع فى الهبة والوكيل بالشراء والقسمة والرد بالعيب وهٰذه اشبه باخذ الشفعة حتى يكون خصماً قبل القبض كما يكون خصماً قبل الاخذهنا لک والوكيل بالشراء لايكون خصماً قبل مباشرة بالشراء هٰذا لان المبادلة تقتضى حقوقا وهو اصيل فيها فيكون خصمافيها

---

ترجمہ...... اورقرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خصومت کا وکیل بھی ہوگا حتی کہ اگر وکیل پر بینہ کیا گیا کہ مؤکل قرضہ وصول کر چکا ہے یا مؤکل نے قرضدار کو بری کر دیا ہے تو امام صاحب کے نزدیک یہ بینہ قبول کرلیا جائے گا۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ وکیل مدعیٰ علیہ نہیں ہوگا یہی ایک روایت امام ابوحنیفہؒ سے حسن کی ہے اس لئے کہ قبضہ خصومت کا غیر ہے اور یہ بات ضروری نہیں کہ جو شخص مال کے سلسلہ میں قابل اطمینان ہو وہ مقدمات کی پیروی بھی کر سکے لہٰذا مؤکل کا وکیل کے قبضہ پر راضی ہونا، اس کی خصومت پر راضی ہونا نہیں ہوگا اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے اس کو مالک بننے کا وکیل کیا ہے اس لئے کہ دیون بامثالہا ادا کئے جاتے ہیں کیونکہ عین دین پر قبضہ کرنا متصور نہیں ہے مگر اس کو من وجہ عین حق کا وصول کرنا قرار دیا گیا ہے پس قبضہ کا وکیل اس وکیل کے مشابہ ہوگیا جو شفعہ لینے، ہبہ واپس لینے، خریدنے کے واسطے، بٹوارہ کے واسطے اور عیب کی وجہ سے واپس کرنے کے واسطے وکیل کیا گیا ہو اور وکالت بالقبض، شفعہ لینے کی وکالت سے زیادہ مشابہ ہے حتی کہ وکیل بالقبض قبضہ کرنے سے پہلے قرضدار کے مقابلہ میں خصم ہوگا جیسا کہ وکیل شفعہ، شفعہ لینے سے پہلے ہی خصم ہو جاتا ہے اور وکیل بالشراء خریداری کرنے سے پہلے خصم نہیں ہوتا ہے یہ اس لئے کہ مبادلہ حقوق کو چاہتا ہے اور وکیل مبادلہ کے حقوق میں اصیل ہوتا ہے لہٰذا وہ ان حقوق کے بارے میں خصم ہوگا۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ قرضہ پر قبضہ کرنے کا جو شخص وکیل ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ شخص خصومت کا وکیل بھی ہوگا حتی کہ اگر قرض دار نے اس وکیل کا بالقبض کے خلاف اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ مؤکل قرضہ وصول کر چکا ہے یا مؤکل نے قرضدار کو قرضہ سے بری کر دیا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ بینہ قبول کرلیا جائے گا۔

اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل خصومت کا وکیل نہیں ہوتا اور جب وکیل بالقبض خصومت کا وکیل نہیں ہوتا تو یہ وکیل قرضدار کا خصم اور مدعیٰ علیہ بھی نہ ہوگا۔ اور جب یہ وکیل خصم اور مدعیٰ علیہ نہیں ہوگا تو اس کے خلاف قرضدار کی طرف سے پیش کردہ

بینہ بھی قبول نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی بھی ایک روایت یہی ہے اور امام شافعیؒ کا اصح قول بھی یہی ہے اور ظاہر الروایہ کے مطابق امام احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

**صاحبینؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ قبضۂ دین اور خصومت کے درمیان تغایر ہے۔ اور جب ان دونوں کے درمیان تغایر ہے تو وکیل بالقبض وکیل بالخصومت نہ ہوگا۔

**دوسری دلیل** ...... یہ ہے کہ جس شخص کی دیانت اور امانت قابل اعتماد ہو اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ مقدمہ کی پیروی بھی کر سکتا ہو یعنی بہت سے لوگ امانت و دیانت میں قابل اطمینان ہوتے ہیں لیکن مقدمات کی پیروی میں بالکل چوپٹ ہوتے ہیں پس ایسی صورت میں اگر مؤکل وکیل کے قبضۂ دین پر راضی ہوگیا تو اس سے وکیل کی خصومت اور مقدمہ کی پیروی کرنے پر راضی ہونا لازم نہیں آتا اور جب ایسا ہے تو وکیل بالقبض، وکیل بالخصومت نہ ہوگا۔

**امام ابوحنیفہؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ مؤکل نے وکیل کو اس بات کا وکیل کیا ہے کہ قرضدار کے ذمہ جو قرضہ ہے اس کے مقابلہ میں وکیل جس پر قبضہ کرے گا اس مقبوض کا مالک ہو جائے اور یہ اس لئے کہا کہ دیون اور قرضے بامثالہا ادا کئے جاتے ہیں اور باعیانہا ادا نہیں کئے جاتے کیونکہ وہ وصف ہے جو قرضدار کے ذمہ ثابت ہوا اور وصف پر قبضہ کرنا ناممکن ہے لہٰذا بعینہ دین اور قرضہ پر قبضہ کرنا بھی ناممکن ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ خالد نے شاہد کو ایک سو روپیہ قرض دیا پس شاہد قرضدار نے اس روپیہ کو خرچ کر لیا تو اب قرضہ میں بعینہ یہ روپیہ وصول نہیں ہوسکتا اور جب یہ روپیہ وصول نہیں ہوسکتا تو لامحالہ قرضدار اس کے مثل ادا کرے گا اور جب قرضدار قرضہ کا مثل ادا کرے گا تو معلوم ہوا کہ وکیل اصل قرضہ کی بجائے اسکے مثل پر ملکیت حاصل کرے گا پس گویا مؤکل نے اس کو ملک حاصل کرنے کے واسطے وکیل کیا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ جب عین قرضہ وصول نہیں ہوسکتا تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ قرض خواہ نے اپنا قرضہ وصول کر لیا ہے حالانکہ یہ کہا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قرضہ کے مثل جو چیز دی گئی ہے وہ مثل ہونے کی وجہ سے عین حق کے مساوی اور برابر ہے۔ اور جب وصول کردہ چیز عین حق کے مساوی ہے تو اس کو من وجہ عین حق کا وصول کرنا قرار دیا گیا اور جب اس کو من وجہ عین حق کا وصول کرنا قرار دیدیا گیا تو یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ قرض خواہ نے اپنا قرضہ وصول کر لیا ہے۔

اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ قرضہ پر قبضہ کرنے کے وکیل کو اصل قرضہ کی مثل چیز پر مالک ہونے کا حق حاصل ہو جاتا ہے تو اس وکیل کو خصومت کا بھی حق حاصل ہے تو وہ قرضدار کے مقابلہ میں خصم اور مدعٰی علیہ بھی ہوگا اور جب وکیل بالقبض قرضدار کے مقابلہ میں خصم اور مدعٰی علیہ ہے تو قرضدار کی طرف سے پیش کردہ بینہ بھی قبول ہوگا جیسے شفعہ لینے کا وکیل ہے کہ شفعہ لینے کا وکیل مشتری کے مقابلہ میں خصم ہو سکتا ہے چنانچہ اگر مشتری، شفعہ لینے کے وکیل کے مقابلہ میں اس بات پر بینہ پیش کردے کہ مؤکل نے مشتری کو شفعہ سپرد کر دیا ہے یعنی مؤکل مشتری کے حق میں حق شفعہ سے دستبردار ہوگیا ہے تو یہ بینہ قبول ہوگا اسی طرح وکیل بالقبض، خصومت کا وکیل ہوسکتا ہے۔ اور جیسے ہبہ واپس لینے کا وکیل، خصومت کا وکیل ہوسکتا ہے مثلاً مؤکل نے کسی کو کچھ ہبہ کیا پھر ایک وکیل کو بھیجا تاکہ موہوب لہٗ سے ہبہ واپس لے پس موہوب لہٗ نے وکیل پر بینہ کیا قائم کیا کہ واہب نے مجھ سے شئی موہوب کا عوض لے لیا ہے تو موہوب لہٗ کا یہ بینہ قبول ہوگا اور جیسے وکیل بالشراء کہ وہ خصم ہوتا ہے۔ چنانچہ حقوق عقد کا اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے نہ کہ مؤکل سے۔

حتی کہ اگر بائع نے بینہ قائم کیا کہ وکیل بالشراء نے ثمن ادا نہیں کیا تو یہ بینہ قبول ہوگا۔ اور جیسے مشترک چیز میں بٹوارہ کیلئے کسی نے کسی کو وکیل بنا کر بھیجا پس شریک نے بینہ قائم کیا کہ اسکے مؤکل نے اپنا حصہ وصول کر لیا ہے تو یہ بینہ قبول ہوگا اور جیسے مشتری نے عیب کی وجہ سے بیع واپس کرنے کا وکیل کیا اور بائع نے بینہ قائم کیا کہ اس کا مؤکل اس عیب پر راضی ہو چکا ہے تو یہ بینہ قبول ہوگا یہی حال قرضہ پر قبضہ کرنے کے وکیل کا ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ وکیل بقبض الدین وکیل باخذ الشفعہ سے زیادہ مشابہ ہے بہ نسبت وکیل بالشراء کے۔ کیونکہ قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل قبضہ سے پہلے ہی قرضدار کے مقابلہ میں خصم قرار دیا جاتا ہے۔ اور رہا وکیل بالشراء تو وہ خریداری کرنے سے پہلے بائع کے مقابلہ میں خصم نہیں ہوتا بلکہ شراء اور خریداری کے بعد خصم ہوگا۔

ھذا لان المبادلة تقتضی ...... الخ سے امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اصل مسئلہ پر ایک نکتہ ... کیا گیا ہے نکتہ یہ ہے کہ مؤکل نے جب کسی کو مالک بناتے ہوئے قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل کیا اور قرضہ میں وکیل کو اصل قرضہ کی مثل پر مالک ہونے کا حق حاصل ہوتا ہے تو قرضہ کی مثل کا وصول کرنا مبادلہ ہوا اور مبادلہ کچھ حقوق کا تقاضہ کرتا ہے یعنی تسلیم اور تسلم کا۔

اور مبادلہ کا وکیل حقوق مبادلہ میں اصیل ہوتا ہے یعنی حقوق مبادلہ اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں اور جب مبادلہ کا وکیل حقوق مبادلہ میں اصیل ہے تو وہ وکیل ان حقوق کے بارے میں خصم بھی ہوگا پس ثابت ہوگیا قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل، قرضدار کا خصم بھی ہوگا یعنی وہ خصومت کا وکیل بھی ہوگا۔

## عین پر قبضہ کا وکیل خصومت کا وکیل نہیں

**قال والوكيل بقبض العين لا يكون وكيلا بالخصومة لانه امين محض والقبض ليس بمبادلة فاشبه الرسول حتى ان من وكل وكيلا بقبض عبدله فاقام الذى هو فى يديه البينة على ان المؤكل باعه اياه وقف الامر حتى يحضر الغائب فى هٰذا استحسان والقياس ان يدفع الى الوكيل لان البينة قامت لاعلى خصم فلم تعتبر وجه الاستحسان انه خصم فى قصر يده لقيام المؤكل فى القبض فيقتصر يده وان لم يثبت البيع حتى لو حضر الغائب تعاد البينة على البيع فصار كما اذا اقام البينة على ان المؤكل عزله عن ذالك فانها تقبل فى قصر يده كذا رهنا**

---

ترجمہ ...... اور عین شی پر قبضہ کرنے کا وکیل خصومت کا وکیل نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ محض امین ہے اور قبضہ مبادلہ نہیں ہے پس وہ قاصد کے مشابہ ہوگیا۔ حتی کہ اگر کسی نے کسی کو اپنا غلام وصول کرنے کا وکیل کیا پس وہ شخص جس کے قبضہ میں غلام ہے۔ اس نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ مؤکل نے وہ غلام اس کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے تو یہ معاملہ موقوف رہے گا یہاں تک کہ غائب حاضر ہو جائے اس میں استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ غلام وکیل کو دیا جائے کیونکہ گواہی قائم ہوئی لیکن خصم پر نہیں لہذا یہ گواہی معتبر نہ ہوگی وجہ استحسان یہ ہے کہ وکیل اپنا قبضہ کوتاہ ہونے میں خصم ہے اس لئے کہ قبضہ کرنے میں وہ مؤکل کا قائم مقام ہے۔ پس اس کا قبضہ کوتاہ کیا جائے گا اگر بیع ثابت نہ ہو۔

حتی کہ اگر غائب حاضر ہوگیا تو بیع پر بینہ کا اعادہ کیا جائے گا پس ایسا ہوگیا جیسا کہ جب قابض نے اس بات پر بینہ قائم کیا ہو کہ مؤکل نے اس وکیل کو قبضہ کرنے سے معزول کر دیا۔ لہٰذا بینہ اس کے قبضہ کے کوتاہ ہونے میں قبول کیا جائے گا ایسا ہی اس مقام پر گواہی قبول ہوگی۔

تشریح..... صورت مسئلہ ہے کہ اگر کسی کو عین شی ء پر قبضہ کرنے کا وکیل کیا تو یہ وکیل خصومت کا وکیل نہ ہوگا دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں وکیل محض امین ہے اور اس صورت میں وکیل چونکہ مؤکل کے عین حق پر قبضہ کرے گا اس لئے یہ قبضہ مبادلہ نہ ہوگا۔

جیسا کہ اوپر والے مسئلہ میں قبضۂ عین مبادلہ نہیں ہے۔ تو یہ قبضہ حقوق مبادلہ کا مقتضی بھی نہ ہوگا اور جب اس قبضہ سے حقوق ثابت نہیں ہوتے تو وکیل خصم بھی نہ ہوگا بلکہ اس مسئلہ میں وکیل کی حیثیت محض امین اور ایلچی کی ہوگی۔

چنانچہ اگر کسی نے کسی کو اپنے غلام پر قبضہ کرنے کا وکیل کیا اور غلام پر جس کا قبضہ ہے اس نے اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ مؤکل نے اپنا یہ غلام میرے ہاتھ فروخت کر دیا ہے تو یہ معاملہ، مؤکل جو غائب ہے اس کے آنے تک موقوف رہے گا۔ یعنی نہ وکیل کو قبضہ دیا جائیگا اور نہ قبضہ دینے سے انکار کیا جائیگا۔

اور یہ حکم استحسان ہے لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ غلام وکیل کو دیدیا جائے۔ اور قابض کے بینہ کی طرف التفات نہ کیا جائے وجہ یہ ہے کہ وکیل بقبض العین چونکہ وکیل بالخصومت نہیں ہوتا اسلئے یہاں وکیل خصم نہ ہوگا اور جب وکیل خصم نہیں ہے تو قابض کا پیش کردہ بینہ کسی خصم اور مدعٰی علیہ کے خلاف نہ ہوگا اور جو بینہ خصم پر قائم نہ ہو اس کا اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا قابض کے اس بینہ کا اعتبار نہ ہوگا اور جب قابض کے اس بینہ کا اعتبار نہیں کیا گیا تو غلام پر وکیل کے قبضہ کو نہیں روکا جا سکتا ہے بلکہ وکیل کو غلام پر قبضہ دیدیا جائے گا وجہ استحسان یہ ہے کہ قابض کا پیش کردہ بینہ دو چیزوں پر ہے ایک تو اس بات پر کہ مؤکل نے اپنا یہ غلام قابض کو فروخت کر دیا ہے لہٰذا غلام سے مؤکل کی ملک زائل ہوگئی دوم اس بات پر کہ وکیل کا قبضہ کوتاہ ہوگیا ہے۔ یعنی وکیل اس غلام پر قبضہ کرنے کا مجاز نہیں ہے پہلی چیز میں تو وکیل بلا شبہ قابض کا خصم نہیں ہے لیکن دوسری چیز میں وکیل قابض کا خصم ہے۔ پس پہلی چیز جس میں وکیل خصم نہیں ہے اس میں قابض کا بینہ قبول نہ ہوگا یعنی قابض کا مؤکل سے اس غلام کو خریدنا ثابت نہ ہوگا اور اس غلام سے مؤکل کی ملک زائل نہ ہوگی لیکن دوسری چیز جس میں وکیل خصم ہے اس میں قابض کا پیش کردہ بینہ قبول ہوگا اور اسکے نتیجے میں وکیل کا قبضہ کوتاہ ہو جائیگا۔

یعنی وکیل غلام پر قبضہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ حتی کہ اگر مؤکل جو غائب تھا آ گیا تو قابض کیلئے مؤکل کی موجودگی میں بیع پر دوبارہ بینہ قائم کرنا ضروری ہوگا کہ میں نے مؤکل سے اس غلام کو خریدا ہے۔ اور بیع ثابت کرنے کیلئے سابقہ بینہ جو مؤکل کی عدم موجودگی میں قائم کیا تھا قبول نہ ہوگا کیونکہ وکیل اس سلسلہ میں قابض کا خصم نہیں تھا لہٰذا اس سلسلہ میں قابض کی طرف سے وکیل پر پیش کردہ بینہ معتبر نہ ہوگا اور جب سابقہ بینہ معتبر نہیں ہے تو قابض کیلئے بیع ثابت کرنے کے واسطے دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری ہوگا۔

یہ مسئلہ ایسا ہوگیا جیسا کہ قابض نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ مؤکل نے وکیل کو غلام پر قبضہ کرنے سے معزول کر دیا ہے تو یہ بینہ وکیل کا قبضہ کوتاہ کرنے کے حق میں قبول کر لیا جائیگا اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں قابض کا بینہ صرف وکیل کا قبضہ کوتاہ کرنے کے حق میں قبول ہوگا اور بیع ثابت کرنے کے حق میں قبول نہ ہوگا۔

## مذکورہ بالا حکم طلاق اور عتاق کا بھی ہے

قال وكذالك العتاق والطلاق وغير ذالك معناه اذا اقامت المرأة البينة على الطلاق والعبد والأمة على العتاق على الوكيل بنقلهم تقبل في قصر يده حتى يحضر الغائب استحسانا دون العتق والطلاق

ترجمہ ..... اور یہی حکم عتاق اور طلاق وغیرہ کا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر عورت نے طلاق پر بینہ قائم کیا اور غلام اور باندی نے عتاق پر اس وکیل کے سامنے جوان کو لینے آیا تھا تو استحساناً وکیل کا قبضہ کوتاہ کرنے میں یہ بینہ قبول کیا جائے گا یہاں تک کہ غائب حاضر ہو نہ کہ عتق اور طلاق میں۔

تشریح ..... صاحب جامع صغیر نے کہا اگر کسی شخص نے اپنی بیوی لانے کے واسطے کسی کو وکیل بنا کر بھیجا۔ یا کسی نے اپنا غلام یا باندی لانے کے واسطے کسی کو وکیل بنا کر بھیجا پس جب وکیل نے اپنے مؤکل کی بیوی کو لانے کا ارادہ کیا تو اس نے بینہ قائم کیا کہ میرا شوہر یعنی اس کا مؤکل مجھ کو طلاق دے چکا ہے یا غلام یا باندی نے بینہ قائم کیا کہ میرا آقا یعنی اس کا مؤکل مجھ کو آزاد کر چکا ہے تو استحساناً یہ بینہ وکیل کے قبضہ کو کوتاہ کرنے میں قبول کر لیا جائے گا یعنی اس بینہ کی وجہ سے وکیل مؤکل کی بیوی یا غلام یا باندی پر قبضہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا لیکن یہ بینہ طلاق اور عتاق کے حق میں قبول نہ ہوگا یعنی اس بینہ کی وجہ سے نہ عورت پر طلاق واقع ہوگی اور نہ غلام اور باندی آزاد ہوں گے ہاں اگر مؤکل جو غائب تھا حاضر ہو گیا تو طلاق اور عتاق ثابت کرنے کیلئے اس کی موجودگی میں دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری ہوگا۔ سابقہ بینہ کافی نہ ہوگا۔

## وکیل بالخصومت نے قاضی کے پاس اپنے مؤکل پر کچھ اقرار کیا تو وکیل کا اقرار مؤکل پر جائز ہوگا

قال واذا اقر الوكيل بالخصومة على مؤكله عند القاضي جاز اقراره عليه ولا يجوز عند غير القاضي عند ابي حنيفةؒ ومحمدؒ استحساناً الا انه يخرج من الوكالة وقال ابويوسفؒ يجوز اقراره عليه وان اقر في غير مجلس القضاء وقال زفر والشافعيؒ لايجوز في الوجهين وهو قول ابي يوسفؒ اولاً وهو القياس لانه مامور بالخصومة وهي منازعة والاقرار يضاده لانه مسالمة والامر بالشئي لايتناول ضده ولهذا لا يملك الصلح والابراء ويصح اذا استثنى الاقرار وكذا لو وكله بالجواب مطلقاً يتقيد بجواب هو خصومة لجريان العادة بذالك ولهذا يختار فيه الاهدى فالاهدى وجه الاستحسان ان التوكيل صحيح قطعا وصحته يتناوله ما يملكه قطعاً وذالك مطلق الجواب دون احدهما عيناً وطريق المجاز موجود على ما نبينه ان شاء الله تعالىٰ فيصرف اليه تحرياً للصحة قطعاً

ترجمہ ..... اور اگر وکیل بالخصومت نے اپنے مؤکل پر قاضی کے پاس کچھ اقرار کیا تو وکیل کا اقرار مؤکل پر جائز ہوگا اور قاضی کے علاوہ کے پاس امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک استحساناً جائز نہیں ہے مگر وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا اور ابو یوسف نے کہا مؤکل پر وکیل کا اقرار جائز ہے اگر چہ مجلس قضاء میں اقرار کیا ہو اور امام شافعیؒ اور امام زفرؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں جائز نہیں ہے اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے اور یہی قیاس ہے اس لئے کہ یہ وکیل خصومت پر مامور ہے اور خصومت جھگڑا ہے اور اقرار اس کی ضد ہے کیونکہ اقرار

مصالحت ہے اور امر بالشی اس کی ضد کو شامل نہیں ہوتا ہے اسی لئے وکیل صلح کرنے اور بری کرنے کا مالک نہیں ہوتا ہے۔ اور توکیل صحیح ہے جبکہ اقرار کا استثناء کیا ہو اسی طرح اگر اس کو مطلقاً جواب کا وکیل کیا تو یہ توکیل، جواب یعنی خصومت کے ساتھ متقید ہوگی کیونکہ اس پر عادت جاری ہے اسی وجہ سے اس میں ایسے شخص کو اختیار کرے گا جو خصومت میں ہوشیار ہو پھر اس کے بعد جو ہوشیار ہو اور وجہ استحسان یہ ہے کہ توکیل قطعاً صحیح ہے۔ اور اس کی صحت اس کو شامل ہے جس کا مؤکل قطعاً مالک ہے اور وہ مطلق جواب ہے۔ نہ کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک متعین طریقہ پر مجاز کا طریقہ موجود ہے چنانچہ ہم انشاء اللہ اس کو بیان کریں گے تو قطعاً طلب صحت کے لئے وکالت کو اسی مجاز کی طرف پھیرا جائے گا۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر خصومت کے وکیل نے اپنے مؤکل کے خلاف قاضی کی عدالت میں اقرار کیا تو وکیل کا یہ اقرار مؤکل کے خلاف جائز ہے۔ وکیل اگر مدعی کا ہو تو وکیل کے اقرار کا مطلب یہ ہے کہ مدعی یعنی مؤکل نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا ہے اور اگر مدعٰی علیہ کا وکیل ہو تو اقرار کا مطلب یہ ہے کہ وکیل اپنے مؤکل یعنی مدعٰی علیہ پر وجوب مال کا اقرار کرے۔ اور اگر قاضی کی عدالت کے علاوہ کسی دوسری جگہ اقرار کیا تو یہ اقرار ناجائز ہے اور یہ حکم یعنی قاضی کی مجلس میں جواز اور غیر قاضی کی مجلس میں عدم جواز کا حکم طرفین کے نزدیک استحسان ہے لیکن وکیل جب غیر قاضی کے پاس اقرار کرے گا تو وہ وکالت سے نکل جائے گا اور وکیل کو مال نہیں دیا جائے گا یعنی اگر وکیل مدعی کی طرف سے ہو اور غیر قاضی کے پاس اس بات کا اقرار کرے کہ مدعی نے مال پر قبضہ کر لیا تو طرفین کے نزدیک استحساناً اگر چہ یہ اقرار جائز نہیں ہے لیکن وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا اور مدعٰی علیہ پر مال ثابت ہونے کی صورت میں وکیل کو یہ مال نہیں دیا جائے گا کیونکہ وکیل کے خیال کے مطابق مدعی اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہے پس جب مدعی کے بارے میں وکیل کا یہ خیال ہے تو یہ مدعی کا وکیل کیسے ہو سکتا ہے اور جب مدعی کا وکیل نہیں رہا تو یہ مال پر قبضہ کرنے کا مجاز بھی نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ وکیل کا اقرار اس کے مؤکل پر جائز ہے۔ اگر چہ وکیل غیر مجلس قاضی میں اقرار کرے یعنی مجلس قاضی اور غیر قاضی دونوں صورتوں میں وکیل کا اقرار اس کے مؤکل کے خلاف جائز نہیں ہے اسی کے قائل امام مالکؒ، امام احمدؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ ہیں یہی امام ابو یوسف کا پہلا قول ہے اور یہی قیاس کا مقتضیٰ ہے قیاس کی وجہ اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت کا وکیل خصومت جھگڑے کرنے کا وکیل ہے اور اقرار جھگڑے کی ضد ہے اس لئے کہ خصومت ایسے کلام کا نام ہے جو دو آدمیوں کے درمیان مشاجرۃ اور منازعت (جھگڑے) کے طور پر واقع ہو اور اقرار ایسے کلام کا نام ہے جو مصالحت اور موافقت کے طور پر واقع ہو اور ان دونوں کا باہم متضاد ہونا ظاہر ہے بہر حال اقرار، خصومت کی ضد ہے اور امر بالشی شی کی ضد میں شامل نہیں ہوتا لہٰذا وہ وکیل جس کو خصومت کرنے پر مامور کیا گیا ہے وہ فقط خصومت (جھگڑا) کرنے کا مجاز ہوگا اور اس کی ضد یعنی اقرار کرنے کا مجاز نہ ہوگا اور جب وکیل بالخصومت اقرار کا مجاز نہیں ہے تو اس کا اقرار مجلس قاضی اور غیر مجلس قاضی دونوں میں جائز اور معتبر نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ امر بالشی چونکہ اس کی ضد کو شامل نہیں ہوتا ہے اس لیے وکیل بالخصومت صلح کرنے اور بری کرنے کا مالک نہ ہوگا۔ یعنی مدعی کا وکیل بالخصومت اگر مدعٰی علیہ سے صلح کرنا چاہے یا اس کو قرضے سے بری کرنا چاہئے تو اس کو یہ اختیار نہ ہوگا کیونکہ خصومت صلح اور ابراء دونوں کی ضد ہے اس طور پر کہ صلح کے لئے ضروری ہے کہ وکیل مدعی کا مدعٰی علیہ سے کچھ حق چھوڑ کر باقی کو وصول کرے حالانکہ وکیل بالخصومت پورا حق وصول کرنے پر مامور ہے اور ابراء میں مدعی کا پورا حق ساقط کیا جائے گا حالانکہ وکیل بالخصومت اس کو وصول کرنے

پر مامور ہے۔

بہر حال صلح اور ابراء چونکہ خصومت کی ضد ہیں اس لئے وکیل بالخصومت مدعیٰ علیہ سے صلح کرنے اور اس کو بری کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ وکیل کے اقرار کے جائز نہ ہونے کی یہ بھی دلیل ہے کہ اگر توکیل بالخصومت سے اقرار کا استثناء کر دیا جائے تو توکیل بالخصومت درست ہوگی مثلاً مؤکل نے کہا کہ میں نے تجھ کو خصومت کا وکیل بنایا اس شرط کے ساتھ کہ تو مجھ پر اقرار نہیں کرے گا تو اس استثناء کے باوجود توکیل بالخصومت درست ہے پس اقرار کا استثناء کرنے کے باوجود توکیل بالخصومت کا درست ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ توکیل بالخصومت، اقرار کو شامل نہیں ہے اور اقرار توکیل بالخصومت کے حقوق میں سے نہیں ہے چنانچہ اگر چہ اقرار توکیل بالخصومت کے حقوق میں سے ہوتا ہے اور توکیل بالخصومت اقرار کو شامل نہیں ہوتی تو اقرار کا استثناء صحیح نہ ہوتا جیسے توکیل بالخصومت سے انکار کا استثناء صحیح نہیں ہے یعنی اگر کسی نے کہا کہ میں نے تجھ کو خصومت وکیل اس شرط کے ساتھ کیا کہ تو مجھ پر انکار نہیں کرے گا یعنی تیرا انکار کرنا مجھ پر جائز نہ ہوگا تو یہ توکیل باطل ہوگی کیونکہ انکار توکیل بالخصومت کے حقوق میں سے ہے اور توکیل بالخصومت انکار کو شامل ہے امام زفر اور امام شافعیؒ نے اپنے مذہب کی تائید میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو مطلقاً جواب دہی کا وکیل کیا تو توکیل خصومت یعنی انکار کے ساتھ مقید ہوگی یعنی مطلق جواب اگر چہ اقرار اور انکار دونوں کو شامل ہے لیکن عرف اور عادت جاری ہونے کی وجہ سے یہ وکالت مطلقہ فقط انکار کے ساتھ مقید ہوگی یعنی اس صورت میں وکیل بالخصومت فقط انکار کرنے کا مجاز ہوگا اور اقرار کا مجاز نہ ہوگا اسی وجہ سے وکیل بالخصومت کیلئے ایسے شخص کو اختیار کیا جائے گا جو خصومت اور جھگڑا کرنے میں ہوشیار ہو یہاں ہوشیار آدمی کا انتخاب کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ توکیل مطلقہ خصومت اور انکار کے ساتھ مقید ہوگی ورنہ اقرار کرنے کیلئے کسی ہوشیار آدمی کی ضرورت نہیں ہوتی۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ یہ مسئلہ امام زفر اور دوسرے احناف کے درمیان خود مختلف فیہ ہے لہٰذا اس مسئلے کو استشہاد میں پیش کرنا درست نہیں ہے وجہ استحسان یہ ہے کہ توکیل بالخصومت بالاجماع قطعی طور پر صحیح اور درست ہے اور توکیل بالخصومت اس لئے درست ہے کہ یہ توکیل ہر اس چیز کو شامل ہے جس کا بلاشبہ مؤکل مالک ہے یعنی اگر مؤکل کو کسی فعل کا اختیار نہ ہو تو اس کام کے واسطے وکالت جائز نہیں ہوتی پس یہاں اس وکالت میں ہر ایسا فعل داخل ہے جس کا مؤکل مجاز ہے اور مؤکل مطلق جواب کا مجاز ہے یعنی مؤکل اقرار بھی کرسکتا ہے اور انکار بھی کرسکتا ہے متعین طور سے اقرار یا انکار کا مجاز نہیں ہے بلکہ ہر ایک کا مجاز ہے بہر حال جب مؤکل اقرار اور انکار دونوں کا مجاز ہے تو وکیل بالخصومت کو بھی مؤکل کا نائب ہونے کی وجہ سے اقرار وانکار ہر ایک کا اختیار حاصل ہوگا۔ اور توکیل بالخصومت سے مطلقاً جواب مراد لینا جائز ہے اور خصومت اور مطلق جواب کے درمیان طریق مجاز موجود بھی ہے اس طور کہ خصومت سبب ہے جواب کا اور سبب بول کر مسبب مراد لینا یہ بھی مجاز کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے اس کو آئندہ بیان کریں گے پس اس توکیل بالخصومت کو مجازاً مطلق جواب کی توکیل کی طرف پھیرا جائے گا تاکہ مؤکل کا کلام قطعی طور سے صحیح اور درست ہو سکے۔

## مؤکل نے اقرار کا استثناء کیا تو یہ استثناء درست ہے یا نہیں

و لو استثنى الاقرار فعن ابى يوسف انه لايصح لانه لا يملكه وعن محمدؒ انه يصح لان للتنصيص زيادة دلالة على ملكه اياه وعند الاطلاق يحمل على الاولىٰ وعنه انه فصل بين الطالب والمطلوب ولم يصحه فى الثانى لكونه مجبوراً عليه ويخير الطالب فيه فبعد ذالك يقول ابويوسفؒ ان الوكيل قائم مقام المؤكل واقراره لا يختص بمجلس القضاء فكذا اقرارنائبه وهما يقولان ان التوكيل يتناول جواباً يسمى خصومة حقيقة او مجاز او الاقرار فى مجلس القضاء خصومة مجازاً أما لانه خرج فى مقابلة الخصومة او لانه سبب له لان الظاهر اتيانه بالمستحق عند طلب المستحق وهو الجواب فى مجلس القضاء فيختص به لكن اذا اقيمت البينة على اقراره فى غير مجلس القضاء يخرج من الوكالة حتى لا يؤمر بدفع المال اليه لانه كالاب او الوصى اذا اقر فى مجلس القضاء لايصح ولا يدفع المال اليه

ترجمہ......اور اگر مؤکل نے اقرار کا استثناء کیا تو ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہے کیونکہ مؤکل استثناء کا مالک نہیں ہے اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اقرار کا استثناء درست ہے کیونکہ تصریح کرنے کی وجہ سے اس بات پر زیادہ دلالت ہوگئی کہ مؤکل انکار کا مالک ہے اور اطلاق کے وقت اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔

اور امام محمدؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ انھوں نے طالب اور مطلوب کے درمیان فرق کیا ہے اور ثانی (مطلوب) میں استثناء کو صحیح قرار نہیں دیا کیونکہ مطلوب ترک انکار پر مجبور ہوتا ہے اور طالب اس میں مختار ہوتا ہے پھر اس کے بعد امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وکیل ،مؤکل کا قائم مقام ہوتا ہے اور مؤکل کا اقرار مجلس قضاء کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے پس اسی طرح اس کے نائب کا اقرار۔اور طرفین فرماتے ہیں کہ توکیل بالخصومت ایسے جواب کو شامل ہے جو حقیقۃً خصومت ہو یا مجازاً خصومت ہو اور مجلس قاضی میں اقرار کرنا مجازاً خصومت ہے یا اس لئے کہ اقرار خصومت کے مقابلہ میں واقع ہوا ہے یا اس لئے کہ خصومت اقرار کا سبب ہے۔

اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ مستحق کے مطالبہ کے وقت مستحق ہی کے ساتھ جواب دیا جائے گا اور یہ مستحق وہی جواب ہے جو قاضی کی مجلس میں ہے پس قاضی کی مجلس کیساتھ جواب خصومت مختص ہوگا لیکن اگر غیر مجلس قضاء میں وکیل کے اقرار پر بینہ قائم کیا گیا تو وکیل وکالت سے خارج ہوجائے گا حتیٰ کہ اس کو مال دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ وہ مناقض ہوگیا جیسے باپ یا وصی جب مجلس قاضی میں اقرار کرے تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا اور اس کو مال نہ دیا جائیگا۔

تشریح......سابق میں صاحب ہدایہ نے امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل کے ذیل میں استثناء کے طور پر فرمایا تھا کہ توکیل بالخصومت سے اقرار کا استثناء کرنا درست ہے اور اقرار کے استثناء کا درست ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اقرار حقوق توکیل میں سے نہیں ہے اور توکیل بالخصومت اقرار کو شامل نہیں ہے اور جب توکیل بالخصومت اقرار کو شامل نہیں ہے تو وکیل کا اپنے مؤکل پر اقرار کرنا نہ مجلس میں معتبر ہوگا اور نہ غیر مجلس قاضی میں۔اسی استثناء کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اقرار کے استثناء کا درست ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اقرار کا استثناء درست نہیں ہے۔

جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور اقرار کے استثناء کا درست نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ مؤکل اسکا مالک نہیں ہے اور مؤکل

اقرار کے استثناء کا مالک اس وجہ سے نہیں ہے کہ اگر اس کو اقرار کے استثنٰی کا مالک بنا دیا گیا تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ مؤکل صرف انکار کا مالک ہو یعنی مؤکل انکار کرتا رہے خواہ وہ حق پر ہو یا باطل پر ہو حالانکہ یہ بات شرعاً جائز نہیں ہے۔ بہر حال جب بقول امام ابو یوسف توکیل بالخصومت سے اقرار کا استثناء کرنا درست نہیں ہے تو اس سے استثناء کرنا بھی درست نہ ہوگا اور اگر یہ بات تسلیم کر لیں کہ اقرار کا استثناء درست ہے جیسا کہ امام محمدؒ سے روایت ہے تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اقرار حقوق توکیل میں سے نہیں ہے بلکہ مؤکل کا اقرار کے استثناء کی صراحت کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مؤکل انکار کا مالک ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مؤکل کا انکار کرنا اس لئے جائز ہے کہ بہت ممکن ہے کہ مؤکل کا خصم حق پر ہو لیکن جب مؤکل نے اقرار کے استثناء کی صراحت فرما دی تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مؤکل کو پورا پورا یقین ہے کہ اس کا خصم باطل پر ہے پس جب خصم کے باطل پر ہونے کا یقین ہے تو مؤکل کے لئے انکار متعین ہو گیا ہے۔

اور جب مؤکل کے لئے خصم کی بات کا انکار متعین ہو گیا تو اس کے لئے اقرار کا استثناء کر کے صرف انکار کا وکیل کرنا درست اور جائز ہو گیا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر توکیل بالخصومت مطلق ہو یعنی اقرار کا استثناء نہ کیا گیا ہو تو اس توکیل کو اس پر محمول کیا جائے گا جو مسلمان کے حال کے مناسب ہو اور مسلمان کے حال کے مناسب مطلق جواب ہے یعنی وکیل کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ اقرار کرے یا انکار کرے اور جھگڑا اور صرف انکار کرتے رہنا مسلمان کے حال کے مناسب نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مطلق جواب تمام احوال میں جائز ہے اور جھگڑا اور صرف انکار کرتے رہنا حرام ہے اور توکیل بالحرام بھی حرام۔ لہٰذا مسلمان ظاہر حال کی رعایت کرتے ہوئے اس توکیل کو مجاز یعنی جواب پر محمول کریں گے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ توکیل بالخصومت کے مطلق ہونے کی صورت میں وکیل مطلقاً جواب کا مالک ہوگا، اقرار اور انکار دونوں کا اختیار ہوگا۔

صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انھوں نے مدعی اور مدعٰی علیہ کے درمیان فرق کیا ہے یعنی اگر توکیل بالخصومت مدعی کی جانب سے ہو تو مدعی کے لئے انکار کا استثناء کرنا درست ہے کیونکہ مدعی کو اصل خصومت میں اختیار ہے وہ مدعی علیہ کی بات کا اقرار بھی کر سکتا ہے اور اس کا انکار بھی کر سکتا ہے پس جب مدعی کو دونوں باتوں کا اختیار ہے تو اس کے حق میں اقرار کا استثناء کرنا مفید ہوگا یعنی وہ اپنے وکیل کو کہہ سکتا ہے کہ تجھ کو اقرار کا اختیار نہیں ہے۔ اور اگر مدعٰی علیہ کی جانب سے توکیل بالخصومت ہو تو مدعی علیہ کے لئے اقرار کا استثناء کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اقرار کا استثناء، مدعٰی علیہ کے حق میں مفید نہ ہوگا اس لئے کہ مدعی نے جو دعویٰ کیا ہے وہ اس کو بینہ کے ذریعہ ثابت کرے گا یا مدعٰی علیہ سے یمین کا مطالبہ کر کے مدعٰی علیہ کو اقرار کرنے پر مجبور کرے گا مگر چونکہ ایمان اور قسموں میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے اس لئے وکیل یمین کو اپنے مؤکل پر محول کرے گا۔ اور جب یمین مؤکل پر محول ہوگئی تو مؤکل اقرار پر مجبور ہو سکتا ہے اور جب مؤکل اقرار پر مجبور ہو گیا تو اس کے حق میں اقرار کا استثناء درست نہ ہوگا۔

قبع۔ ذالک سے اختلاف کی طرف رجوع کرتے ہوئے مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ توکیل بالخصومت سے مستحق جواب مراد ہوتا ہے یعنی وکیل بالخصومت کیلئے اپنے مؤکل پر اقرار کرنا بھی جائز ہے تو حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ اقرار مجلس قاضی اور غیر مجلس قاضی دونوں میں برابر ہے یعنی وکیل بالخصومت اپنے مؤکل پر مجلس قاضی میں اقرار کرے یا غیر مجلس

قاضی میں اقرار کرے دونوں صورتوں میں جائز ہے کیونکہ وکیل اپنے مؤکل کا قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا مؤکل جن چیزوں کا مالک ہے وکیل بھی ان چیزوں کا مالک ہوگا اور مؤکل کا اقرار مجلس قاضی کے ساتھ مختص نہیں ہوتا بلکہ مجلس قاضی اور غیر مجلس قاضی دونوں میں اس کا اقرار معتبر ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے نائب یعنی وکیل کا اقرار بھی مجلس قاضی کے ساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ دونوں جگہ معتبر ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مؤکل کا اقرار مجلس قاضی کے ساتھ مختص کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مؤکل کا اقرار بنفسہ موجب ہوتا ہے اور مجلس قاضی کے ساتھ وہ چیز مختص ہوتی ہے جو بنفسہ موجب نہ ہو بلکہ بینہ یا انکار عن الیمین کے ساتھ مل کر موجب ہو۔

اور طرفین فرماتے ہیں کہ مجلس قاضی اور غیر مجلس قاضی میں فرق ہے یعنی مجلس قاضی میں وکیل کا اپنے مؤکل پر اقرار معتبر ہے اور غیر مجلس قاضی میں معتبر نہیں ہے اور اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ توکیل بالخصومت، مطلق جواب کی طرف راجع ہوگی اور مطلق جواب اپنے عموم کی وجہ سے حقیقت یعنی خصومت (انکار) کو بھی شامل ہوگا اور مجاز یعنی اقرار کو بھی شامل ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ وکیل انکار بھی کر سکتا ہے اور اقرار بھی کر سکتا ہے البتہ انکار، حقیقۃً خصومت ہے اور اقرار مجازاً خصومت ہے۔ لیکن اقرار صرف مجلس قاضی میں مجازاً خصومت ہوتا ہے اور غیر مجلس قاضی میں خصومت نہیں ہوتا نہ حقیقۃً اور نہ مجازاً حقیقۃً خصومت نہ ہونا تو ظاہر ہے اور مجازاً اس لئے خصومت نہیں ہوگا کہ اقرار مجازاً اس لئے خصومت ہوتا ہے کہ وہ جواب ہے حالانکہ غیر مجلس قاضی میں جواب معتبر نہیں ہوتا پس جب غیر مجلس قاضی میں جواب معتبر نہیں ہوتا تو غیر مجلس قاضی میں اقرار مجازاً خصومت بھی نہ ہوگا اور جب غیر مجلس قاضی میں اقرار مجازاً خصومت نہیں ہے تو اس اقرار کا اعتبار بھی نہ ہوگا۔ کیونکہ وہی اقرار معتبر ہے جو مجازاً خصومت ہو۔ بہر حال ثابت ہوگیا کہ غیر مجلس قاضی میں وکیل کا اقرار معتبر اور جائز نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ مجلس قاضی میں اقرار مجازاً خصومت کیسے ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس لئے کہ اقرار خصومت کے مقابلہ میں واقع ہوا ہے یعنی خصومت اور اقرار کے درمیان تقابل ہے پس یہاں احد المتقابلین یعنی خصومت بول کر آخر یعنی اقرار مراد لیا گیا ہے اور احد المتقابلین کا اطلاق آخر پر مجازاً جائز ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدیٰ علیکم میں جزاء عدوان کا نام مجازاً اعدوان رکھدیا گیا اور جزاء سیئة سیئة مثلها میں جزاء سیئہ کا نام مجازاً سیئہ رکھ دیا گیا ہے اور یا اقرار مجازاً خصومت اس لیے ہے کہ خصومت اقرار کا سبب ہے پس سبب (اقرار) کو سبب۔

(خصومت) کے نام کے ساتھ موسوم کر دیا گیا ہے بہر حال اقرار مجازاً خصومت ہے البتہ اقرار مجلس قاضی کے ساتھ مختص ہے یعنی اگر قاضی کی مجلس میں وکیل نے اپنے مؤکل پر اقرار کیا تو یہ اقرار معتبر ہوگا اور اگر غیر مجلس قاضی میں اقرار کیا تو معتبر نہ ہوگا کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ جب مستحق نے مطالبہ کیا تو ایسا ہی جواب دیا جائیگا جس کا وہ مستحق ہے اور یہ وہی جواب ہے جو قاضی کی مجلس میں ہے۔ پس یہ جواب یعنی اقرار قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہوگیا۔

لیکن اگر اس بات پر بینہ قائم کر دیا گیا کہ وکیل نے غیر مجلس قاضی میں اقرار کیا ہے تو وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا اور اس کو مال دینے کا حکم نہ کیا جائیگا کیونکہ مطلق جواب کا وکیل رہنا ممکن نہ رہا اس طور پر کہ وکیل انکار کا مالک تو ہو نہیں سکے گا کیونکہ انکار کرنے کی صورت میں وکیل کے کلام میں تناقض ہو جائیگا کہ پہلے اقرار کیا تھا اور اب انکار کرتا ہے پس غیر مجلس قاضی میں اقرار کے بعد اگر اس کو وکیل باقی رکھا گیا تو وہ جواب مقید یعنی صرف اقرار کا وکیل ہوگا حالانکہ مؤکل نے اس کو جواب مقید (اقرار) کا

وکیل نہیں کیا تھا بلکہ جواب مطلق کا وکیل کیا تھا گویا وکیل اپنے مؤکل کے حکم کے خلاف ہوااور مؤکل کی مخالفت کرنے سے وکالت ختم ہو جاتی ہے اس لئے یہ وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا اور جب وکالت سے خارج ہو گیا تو مؤکل کا مال اسے نہیں دیا جائے گا اس اقرار کرنے والے وکیل کی مثال ایسی ہے جیسے باپ یا وصی نے مجلس قاضی میں اقرار کرلیا تو یہ صحیح نہیں ہے اور ان کو صغیر کا مال نہیں دیا جائے گا مثلاً باپ یا وصی نے صغیر کے واسطے کسی چیز کا دعویٰ کیا اور مدعٰی علیہ نے اس کا انکار کیا پھر باپ یا وصی نے مدعی علیہ کی تصدیق کر دی تو یہ صغیر کے حق میں درست نہیں ہے پھر اگر صغیر کے واسطے مال ثابت ہوا تو وہ مال اس کے باپ یا وصی کو نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس کے نزدیک اس کے مال کا لینا باطل ہے اور اقرار اس واسطے درست نہیں ہے کہ باپ یا وصی کو یہ ولایت بنظر شفقت حاصل ہے۔ حالانکہ صغیر کے مقابلہ میں مدعی علیہ کی تصدیق کرنے میں کوئی شفقت نہیں ہے اسی طرح وکیل نے اگر غیر مجلس قاضی میں مؤکل پر اقرار کرلیا تو وہ وکالت سے خارج ہو جائے گا اس کے بعد اگر مؤکل کا مال مدعی علیہ پر ثابت ہوا تو وکیل اس مال کو وصول نہیں کرسکتا ہے۔ کیونکہ وہ اقرار کر چکا ہے کہ مؤکل نے یہ مال وصول پایا ہے یا مؤکل کا حق نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو وکیل کو یہ مال کس طرح مل سکتا ہے۔

## ایک شخص دوسرے کی جانب سے مال کا کفیل ہو گیا پھر صاحب مال نے کفیل کو مدیون سے مال پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا وکیل بنے گا یا نہیں

**قال ومن كفل بمال عن رجل فوكله صاحب المال بقبضه عن الغريم لم يكن وكيلا في ذالك ابدا لان الوكيل من يعمل لغيره ولو صححناها صار عاملا لنفسه في ابراء ذمته فانعدم الركن ولان قبول قوله ملازم للوكالة لكونه امينا ولو صححناها لا يقبل لكونه مبرئاً نفسه فينعدم بانعدام لازمه وهو نظير عبد ماذون مديون اعتقه مولاه حتى ضمن قيمته للغرماء ويطالب العبد بجميع الدين فلو وكله الطالب بقبض المال عن العبد كان باطلاً لما بيناه**

---

ترجمہ...... اور اگر کوئی شخص کسی آدمی کی طرف سے مال کا کفیل ہو گیا پھر صاحب مال نے کفیل کو مدیون سے مال پر قبضہ کرنے کا وکیل کیا تو یہ اس بارے میں کبھی وکیل نہ ہوگا اس لئے کہ وکیل وہ ہوتا ہے جو غیر کے واسطے کام کرے اور اگر ہم وکالت مذکورہ کو صحیح قرار دیدیں تو وہ اپنا ذمہ کو بری کرنے میں اپنے لئے کام کرنے والا ہوگا لہٰذا توکیل کا رکن معدوم ہو گیا اور اس لئے کہ وکیل کے قول کا قبول ہونا وکالت کے لئے لازم ہے کیونکہ وہ امین ہوتا ہے اور اگر ہم وکالت کو صحیح قرار دیں تو اس کا قول قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کو بری کرنے والا ہوگا۔ پس اس کے لازم کے معدوم ہونے سے توکیل معدوم ہو جائیگی۔

اور یہ نظیر ہے عبد ماذون مدیون کی جس کو اس کے آقا نے آزاد کر دیا یہاں تک کہ آقا قرض خواہوں کے لئے غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا اور غلام سے پورے دین کا مطالبہ کرے گا پس اگر قرض خواہوں نے آقا کو غلام سے مال وصول کرنے کا وکیل کیا تو مذکورہ دلیل کی وجہ سے یہ توکیل باطل ہوگی۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص مثلاً خالد دوسرے شخص مثلاً حامد (مدیون) کی طرف سے مال کا کفیل ہو گیا پھر قرض خواہ

یعنی مکفول لہٗ نے کفیل کو اپنی طرف سے مدیون یعنی حامد سے قرضہ وصول کرنے کا وکیل کیا تو کفیل، مدیون سے قرضہ وصول کرنے کے سلسلہ میں کبھی بھی وکیل نہ ہو سکے گا یعنی کفیل نہ بری ہونے سے پہلے وکیل ہوگا اور نہ بری ہونے کے بعد وکیل ہوگا۔

خلاصہ...... یہ کہ کفیل اگر کفالت سے بری ہوگیا تو بھی قرض خواہ کا وکیل نہ ہوگا اور اگر بری نہ ہوا تو بھی وکیل نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ وہ مال اگر اس کفیل کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو مؤکل پر ہلاک نہ ہوگا۔ بلکہ اس کا ذمہ دار یہ کفیل ہوگا جس کو وکیل بنایا گیا ہے۔ کفیل برأت کے بعد تو اس لئے وکیل نہ ہوگا کہ جس وقت کفیل کو وکیل بنایا گیا ہے اس وقت وکالت درست نہیں تھی اور اس وقت وکالت اس لئے درست نہیں تھی کہ وکیل وہ ہوتا ہے جو دوسرے کے لئے کام کرے حالانکہ کفیل اپنے ذمہ کو بری کرنے کے واسطے خود اپنے لئے کام کرتا ہے پس کفیل کا اس مانع کی وجہ سے وکیل بننا درست نہیں تھا۔ البتہ کفیل کے کفالہ سے بری ہونے کے بعد مانع وکالت اگر چہ باقی نہیں رہا لیکن جو عقد ابتداءً غیر صحیح ہو کر منعقد ہوتا ہے وہ صحیح ہو کر منقلب نہیں ہوتا جیسے ایک شخص کسی غائب آدمی کے لئے کفیل ہوا پھر جب اس غائب آدمی کو اس کی اطلاع ہوئی تو اس نے اس کفالہ کی اجازت دیدی تو یہ کفالہ درست نہ ہوگا کیونکہ مکفول لہ یعنی غائب آدمی کے قبول نہ کرنے کی وجہ سے ابتداء یہ کفالہ درست نہیں ہوا تھا لہٰذا بعد میں اجازت دینے کی وجہ سے صحیح ہو کر منقلب نہ ہوگا۔ اسی طرح کفیل کا وکیل بننا ابتداء درست نہیں تھا لہٰذا کفیل کے بری ہونے کے بعد یہ وکالت صحیح ہو کر منقلب نہ ہوگی۔

اور برأت کفالہ سے پہلے کفیل کا وکیل ہونا اس لئے جائز نہیں ہے کہ وکیل وہ ہوتا ہے جو دوسرے یعنی مؤکل کے لیے کام کرتا ہے اور کفیل اپنے ذمہ کو بری کرنے کے لئے اپنے واسطے کام کرتا ہے۔ پس اگر کفیل کو وکیل بنانا درست ہو تو وکیل اپنے واسطے کام کرے گا اور جب وکیل نے اپنے واسطے کام کیا تو وکالت کا رکن یعنی دوسرے کے لئے کام کرنا معدوم ہوگیا اور جب وکالت کا رکن معدوم ہوگیا تو عقد وکالت ہی باطل ہو جائے گا۔ اور جب اس صورت میں عقد وکالت باطل ہوگیا تو کفیل کا وکیل بننا بھی درست نہ ہوگا۔

مذکورہ کفیل کے وکیل نہ بننے پر دوسری دلیل یہ ہے کہ وکالت کے لئے وکیل کے قول کا قبول کرنا لازم ہے یعنی وکالت درست ہونے کے بعد یہ ضروری ہے کہ وکیل کا قول قبول کیا جائے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وکیل امین ہوتا ہے اور اختلاف کی صورت میں امین کا قول معتبر ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ وکیل کے قول کا قبول کرنا وکالت کیلئے لازم ہے اب اگر یہاں وکالت کو درست قرار دیدیا جائے یعنی کفیل کا وکیل ہونا درست ہو تو اس کا قول قبول نہ ہوگا مثلاً اس نے کہا کہ میں نے وصول کر کے مکفول لہ کو دیدیا تو یہ قول قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ کفیل اپنی ذات کو بری کرنے والا ہوگا۔ یعنی وہ یہ کہہ کر کہ میں نے وصول کر کے مکفول لہ کو دیدیا ہے اپنی ذات کو بری کرنا چاہتا ہے۔ پس کفیل چونکہ اپنے اس قول میں متہم ہو سکتا ہے اس لئے اس کا یہ قول قبول نہ ہوگا اور جب کفیل کا قول قبول نہ ہوا تو لازم یعنی وکیل کے قول کا قبول ہونا منتفی ہوگیا اور لازم کا انتفاء چونکہ ملزوم کے انتفاء کو مستلزم ہے اس لئے وکالت جو ملزوم ہے وہ بھی منتفی ہو جائے گی اور جب لازم یعنی قول وکیل کا قبول ہونا معدوم ہے تو ملزوم یعنی وکالت بھی معدوم ہو جائے گی اور جب وکالت معدوم ہوگئی تو مذکورہ کفیل کا وکیل ہونا بھی درست نہ ہوگا۔ مذکورہ بطلان وکالت کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ ایک غلام جس کو اس کے مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی تھی لوگوں کا قرضدار ہے پس مولیٰ نے اس غلام کو آزاد کردیا تو یہ مولیٰ غلام کی قیمت کے بقدر قرض خواہوں کے لئے ضامن ہوگا مولیٰ خواہ مالدار ہو خواہ تنگدست ہو اور مولیٰ غلام سے پورے قرضہ کا غلام سے مطالبہ کرے گا اگر قرض خواہوں نے مولیٰ کو غلام سے قرضہ وصول کرنے پر وکیل کردیا تو یہ توکیل باطل ہوگی اور مولیٰ وکیل نہ ہوگا کیونکہ وکیل وہ ہوتا ہے جو دوسرے

کے لئے کام کرے اور یہاں مولیٰ چونکہ غلام کی قیمت کے بقدر قرض خواہوں کیلئے ضامن ہے اس لئے وہ مقدار قیمت میں اپنے واسطے عمل کرنے والا ہوگا یعنی مقدار قیمت میں غلام سے مولیٰ کا مطالبہ اپنے آپ کو بری کرنے کے لئے ہوگا اور مولیٰ کا عمل بلاشبہ مولیٰ کے واسطے ہے پس جب مولیٰ کا یہ عمل خود مولیٰ کے واسطے ہے تو توکیل کا رکن (دوسرے کے واسطے عمل کرنا) معدوم ہو گیا اور جب رکن توکیل معدوم ہو گیا تو توکیل باطل ہو جائے گی اور جب توکیل باطل ہو گئی تو مولیٰ کا مذکورہ غلام سے قرضہ وصول کرنے کا وکیل ہونا بھی باطل ہوگا۔

## کسی شخص نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب کی طرف سے اس کا قرضہ وصول کرنے کا وکیل ہوں قرضدار نے اس کی تصدیق کی تو قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ قرضہ وکیل کے سپرد کرے

قال ومن ادعی انہ وکیل الغائب فی قبض دینہ فصدقہ الغریم امر بتسلیم الدین الیہ لانہ اقرار علی نفسہ لان ما یقضیہ خالص مالہ فان حضر الغائب فصدقہ والادفع الیہ الغریم الدین ثانیا لانہ لم یثبت الاستیفاء حیث انکر الوکالۃ والقول فی ذالک قولہ مع یمینہ فیفسد الاداء ویرجع بہ علی الوکیل ان کان باقیاً فی یدہ لان غرضہ من الدفع براۃ ذمتہ ولم یحصل فلہ ان ینقض قبضہ وان کان ضاع فی یدہ لم یرجع علیہ لانہ بتصدیقہ اعترف انہ محق فی القبض وھو مظلوم فی ھذا الاخذ والمظلوم لا یظلم غیرہ

---

ترجمہ...... اگر کسی شخص نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب کی طرف سے اس کا قرضہ وصول کرنے کا وکیل ہوں پس قرضدار نے اس کی تصدیق کی تو قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ قرضہ اس وکیل کے سپرد کرے اس لئے کہ یہ اپنی ذات پر اقرار ہے کیونکہ جو کچھ وہ ادا کرے گا خالص اس کا مال ہے پھر اگر مؤکل غائب نے حاضر ہو کر وکیل کے قول کی تصدیق کی (تو فبہا) ورنہ قرضدار اس کو دوبارہ قرضہ ادا کرے گا کیونکہ جب اس نے وکالت سے انکار کیا تو اس کا وصول کرنا ثابت نہ ہوا اور اس بارے میں مؤکل کا قول مع الیمین قبول ہوگا پس قرضدار کا ادا کرنا فاسد ہو جائے گا۔

اور اگر مال وکیل کے قبضہ میں باقی ہو تو قرضدار اس مال کو وکیل سے واپس لے گا۔ کیونکہ قرضدار کی غرض وکیل کو مال دینے سے اپنے ذمہ کو بری کرنا تھا حالانکہ یہ غرض حاصل نہیں ہوئی۔ پس اس وکیل کا قبضہ توڑنا جائز ہوگا اور اگر وکیل کے قبضہ میں وہ مال ضائع ہو گیا تو قرضدار اس سے رجوع نہیں کرے گا کیونکہ قرضدار وکیل کے قول کی تصدیق کر کے یہ اعتراف کر چکا ہے کہ وکیل قرضہ وصول کرنے میں حق پر ہے اور قرضدار، قرض خواہ کے دوبارہ وصول کرنے میں مظلوم ہے اور مظلوم دوسرے پر ظلم نہیں کر سکتا ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً شاہد نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب مثلاً حامد کی طرف سے اس کا قرضہ وصول کرنے کا وکیل ہوں پس قرضدار نے اس مدعی وکالت کے قول کی تصدیق کر دی تو اس قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مذکورہ قرضہ اس مدعی وکالت کے سپرد کر دے کیونکہ قرضدار جو کچھ ادا کرے گا وہ اس کا ذاتی مال ہے اس لئے کہ دیون بامثالہا ادا کئے جاتے ہیں نہ کہ باعیانہا۔ پس جب وہ اس کا ذاتی مال ہے تو اس کا مدعی وکالت کے قول کی تصدیق کرنا گویا اپنی ذات پر اس کے لئے مال کا اقرار کرنا ہے اور جو شخص اپنی ذات پر کسی شخص کیلئے کسی چیز کا اقرار کرتا ہے تو اس کو حکم دیا جاتا ہے کہ وہ شی مقر بہ مقرلہ کے سپرد کر دے لہٰذا

اس قرضدار کو بھی حکم دیا جائے گا کہ قرضہ مدعی وکالت کے سپرد کردے۔ پھر اگر غائب یعنی قرض خواہ حاضر ہوکر وکیل کے قول کی تصدیق کردے اور یہ کہہ دے کہ ہاں یہ شخص میرا وکیل ہے تو فبہا۔ اور اگر قرض خواہ نے وکیل کے قول کی تصدیق نہ کی تو قرضدار قرض خواہ کو دوبارہ قرضہ ادا کرے گا کیونکہ جب قرض خواہ نے وکالت کا انکار کردیا تو قرض خواہ کے حق کا وصول ہونا ثابت نہ ہوا۔ اور وکالت کے انکار میں قرض خواہ کا قول ہی مع الیمین معتبر ہوگا لہٰذا قرض خواہ کا قول معتبر ہوگا اور جب قرض خواہ کا قول معتبر ہے تو مدعی کا وکالت کو قرضہ ادا کرنے سے قرض خواہ کے حق کا وصول ہونا ثابت نہ ہوگا اور جب قرض خواہ کے حق کا وصول ہونا ثابت نہیں ہوا تو مدعی وکالت کی طرف ادا کرنا بھی فاسد ہوگا اور قرضدار پر قرضہ کا ادا کرنا واجب ہوگا اور جب قرضدار پر قرضہ کا ادا کرنا واجب ہے تو اس پر واجب ہوگا کہ قرض خواہ کو دوبارہ قرضہ ادا کرے۔

اب وہ مال جو قرضدار نے اولاً مدعی وکالت کو دیا تھا اگر مدعی وکالت کے پاس موجود ہو تو قرضدار اس مال کو مدعی وکالت سے واپس لے گا کیونکہ مدعی وکالت کو مال دینے سے قرضدار کی غرض یہ تھی کہ قرضدار کا ذمہ بری ہوجائے حالانکہ قرضدار کا ذمہ بری نہیں ہوا پس جب قرضدار کا ذمہ بری نہیں ہوا اور مال، مدعی وکالت کے پاس موجود ہے تو قرضدار کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ مدعی وکالت کا قبضہ ختم کردے اور قرضہ کا مال اس سے واپس لے لے۔ اور اگر وہ مال مدعی وکالت کے قبضہ سے ضائع ہوگیا تو قرضدار مدعی وکالت سے مذکورہ مال واپس نہیں لے گا۔ کیونکہ قرضدار نے مدعی وکالت کے قول کی تصدیق کر کے اس بات کا اعتراف کیا تھا کہ مدعی وکالت قرضہ وصول کرنے میں حق پر ہے اور جو شخص قبضہ کرے اور وصول کرنے میں حق پر ہو اس سے شئی مقبوض کو واپس نہیں لیا جاتا ہے اس لئے مدعی وکالت سے مذکورہ مال واپس نہیں لیا جائیگا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ قرض خواہ کو دوبارہ دینے کی وجہ سے قرضدار مظلوم ہوگیا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ قرضدار بلاشبہ مظلوم ہے لیکن اس کو دوسروں پر ظلم کرنے کا اختیار نہیں ہے لہٰذا مال ہلاک ہونے کے بعد قرضدار کو مدعی وکالت یعنی شاہد سے مال واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

## اگر قرضدار مال دیتے وقت وکیل کو ضامن بنادے

**قال الا ان يكون ضمنه عند الدفع لان الماخوذ ثانياً مضمون عليه في زعمها وهٰذه كفالة اضيفت الى حالة القبض فيصح بمنزلة الكفالة بما ذاب له على فلان ولو كان الغريم لم يصدقه على الوكالة ودفعه اليه على ادعائه فان رجع صاحب المال على الغريم رجع الغريم على الوكيل لانه لم يصدقه في الوكالة وانما دفعه اليه على رجاء الاجازة فاذا انقطع رجاؤه رجع عليه وكذا اذا دفعه اليه على تكذيبه اياه في الوكالة وهٰذا اظهر لما قلنا وفي الوجوه كلها ليس له ان يسترد المدفوع حتى يحضر الغائب لان المؤدى صار حقا للغائب اما ظاهرا او محتملاً فصار كما اذا دفعه الى فضولى على رجاء الاجازة لم يملك الاسترداد لاحتمال الاجازة ولان من باشر التصرف لغرض ليس له ان ينقضه مالم يقع اليأس عن غرضه**

---

ترجمہ..... مگر یہ کہ قرضدار مال دیتے وقت وکیل کو ضامن بنادے کیونکہ قرضدار سے جو دوبارہ لیا گیا ہے وہ وکیل اور قرضدار دونوں کے زعم میں قرض خواہ پر مضمون ہے اور یہ ایسی کفالت ہے جو قبضہ کی حالت کی طرف مضاف ہوئی ہے پس یہ کفالہ صحیح ہے۔ ماذاب له على فلان کے ساتھ کفالہ کے مرتبہ میں اور اگر قرضدار نے وکالت پر وکیل کی تصدیق نہ کی اور وکیل کو مال دیدیا اس کے دعوی توکیل پر پھر اگر

قرض خواہ نے قرضدار پر رجوع کیا تو قرضدار وکیل سے رجوع کرے گا اس لئے کہ قرضدار نے وکالت میں وکیل کی تصدیق نہیں کی ہے بلکہ صرف اجازت کی امید پر اس کو قرضہ دیدیا۔ پس جب اس کی امید منقطع ہوگئی تو قرضدار اس سے رجوع کرے گا اور اسی طرح اگر وکیل وکالت میں جھوٹا بتا کر قرضہ کا مال اس کو دیدیا ہو اھ یہ اظہر ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کیا اور ان تمام صورتوں میں قرضدار کو اس بات کا اختیار نہیں کہ وہ دیا ہوا مال واپس لے یہاں تک کہ غائب حاضر ہو جائے کیونکہ ادا کیا ہوا مال غائب کا حق ہوگیا یا تو ظاہراً یا محتملاً پس یہ ایسا ہوگیا جیسے قرضدار نے کسی فضولی کو اجازت کی امید پر دیدیا تو اجازت کے احتمال کی وجہ سے قرضدار واپس لینے کا مالک نہ ہوگا اور اس لئے کہ جس شخص نے کوئی تصرف کسی غرض سے کیا ہو تو اس کیلئے جائز نہیں کہ وہ اس تصرف کو توڑ دے جب تک کہ اس کو اپنی غرض سے ناامیدی نہ ہو جائے۔

تشریح...... اس عبارت کا تعلق ''لم یرجع علیہ'' عبارت سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر وہ مال جو قرضدار نے وکیل کو دیا تھا وکیل قبضہ سے ضائع ہوگیا تو قرضدار وکیل سے رجوع نہیں کرے گا یعنی یہ مال واپس نہ لے گا مگر ایک صورت ایسی ہے جس میں قرضدار وکیل سے مال واپس لے سکتا ہے۔ اور وہ صورت یہ ہے کہ اگر وکیل قرضدار کی طرف سے ضامن ہوگیا مثلاً وکیل نے قرضدار سے یہ کہا کہ میں تیرے لئے ضامن ہوں اگر قرض خواہ نے تجھ سے دوبارہ قرضہ وصول کیا تو میں تمہارا دیا ہوا مال واپس کردوں گا تو اس صورت میں اگر وہ مال وکیل کے قبضہ میں ضائع ہوگیا تو بھی قرضدار وکیل سے واپس لینے کا مجاز ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ جو مال قرضدار سے دوبارہ لیا گیا ہے یعنی قرضدار ایک بار تو وکیل کو ادا کر چکا ہے اب دوسری بار جو مال قرض خواہ نے وصول کیا ہے وہ مال وکیل اور قرضدار دونوں کے خیال کے مطابق قرض خواہ پر مضمون ہے کیونکہ قرض خواہ ان دونوں کے حق میں دوبارہ وصول کرنے میں غاصب ہے اور غاصب مضمون علیہ ہوتا ہے لہٰذا قرض خواہ مضمون علیہ ہوگا۔ اور وکیل قرض خواہ کی طرف سے قرضدار کیلئے ضامن ہوگا گویا وکیل نے قرضدار سے یوں کہا کہ میں تیرے لئے اس مال کا ضامن ہوں جس مال پر تیری طرف سے فلاں یعنی قرض خواہ قبضہ کریگا اور یہ ضمان اور کفالہ صحیح بھی ہے کیونکہ اس ضمان کو وجوبِ ضمان کے سبب یعنی قرض خواہ کے قبضہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے کوئی یوں کہے کہ میں اس کا ضامن اور کفیل ہوں جو فلاں آدمی پر واجب ہوگا۔ یعنی جس طرح ماذاب لہ علی فلاں کی صورت میں مستقبل میں واجب ہونے والے مال کا ضامن اور کفیل ہونا درست ہے اسی طرح یہاں وکیل کا قرض خواہ پر مستقبل میں واجب ہونے والے مال کا ضامن ہونا بھی درست ہے۔ بہرحال یہ ضمانت درست ہے اور جب یہ ضمان درست ہے تو قرضدار، ضامن یعنی وکیل سے اس مال کو لینے کا مجاز بھی ہے۔ جس کا وہ قرضدار کے لئے ضامن ہوا ہے۔

ولو کان الغریم لم یصدقه...... الخ سے صاحب ہدایہ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب کے قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں اور قرضدار نے وکیل کی نہ تصدیق کی اور نہ تکذیب کی بلکہ سکوت اختیار کیا لیکن قرضدار نے محض دعویٰ توکیل کی وجہ سے وکیل کو قرضہ کا مال دیدیا تو اب اگر قرض خواہ نے قرضدار سے قرضہ کا مطالبہ کیا تو قرضدار کو وکیل سے مال قرض واپس لینے کا اختیار ہوگا کیونکہ قرضدار نے وکالت پر وکیل کی تصدیق نہیں کی تھی بلکہ اس کو مال اس امید پر دیا تھا کہ شاید قرض خواہ اس کو وکیل کو مال پر قبضہ کرنے کی اجازت دیدے لیکن جب قرض خواہ کے مطالبہ کرنے کی وجہ سے قرضدار کی یہ امید منقطع ہوگئی تو قرضدار کو وکیل سے رجوع کرنے کا اختیار ہوگا یہی حکم اس وقت ہے جبکہ قرضدار نے دعویٰ توکیل میں وکیل کی تکذیب کی ہو مگر اس کے

باوجود اس کو مال قرض دیدیا ہو تو اس صورت میں بھی قرضدار کو وکیل سے مال قرض واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ بشرطیکہ قرض خواہ نے قرضدار سے قرضہ کا مطالبہ کیا ہو دلیل وہی ہے جو اس سے پہلے گذر چکی کہ قرضدار نے اجازت کی امید پر دیدیا تھا۔ لیکن قرض خواہ کے مطالبہ کرنے سے یہ امید منقطع ہوگئی لہٰذا قرضدار کو وکیل سے رجوع کا اختیار ہوگا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ تکذیب کی صورت میں قرضدار کا وکیل سے رجوع کرنے کا جواز اظہر ہے بہ نسبت پہلی دو صورتوں میں جواز رجوع کے۔ یعنی قرضدار نے وکیل کی تصدیق کی اور اس کو ضامن بنا دیا یا قرضدار نے سکوت اختیار کیا پس جب ان دونوں صورتوں میں قرضدار کو وکیل سے رجوع کرنے کا اختیار ہے تو تکذیب کی صورت میں بدرجہ اول رجوع کرنے کا اختیار ہوگا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ مذکورہ چاروں صورتوں

۱۔ تصدیق بلا تضمین ، ۲۔ تصدیق مع التضمین

۳۔ سکوت ، ۴۔ تکذیب

میں جب قرضدار نے وکیل کو مال دیدیا تو غائب (قرض خواہ) کے حاضر ہونے سے پہلے قرضدار کو مذکورہ مال وکیل سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

کیونکہ قرضدار نے جو مال وکیل کو دیا ہے وہ غائب کا حق ہوگیا ہے اگر قرضدار نے دعویٰ تو کیل میں وکیل کی تصدیق کی ہو تو یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ وہ مال غائب کا حق ہوگیا اور اگر قرضدار نے سکوت اختیار کیا یا وکیل کی تکذیب کی تو ان دونوں صورتوں میں اس بات کا احتمال ضرور ہے کہ غائب اس مال کا حقدار ہوگیا بہرحال جب یہ مال غائب کا حق ہوگیا تو غائب (قرض خواہ) کی حاضری سے پہلے قرضدار کو وکیل سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا اور یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ قرضدار نے کسی فضولی کو اس امید پر مال دیدیا ہو کہ شاید قرض خواہ اجازت دیدے پس احتمال اجازت کی وجہ سے قرضدار کو مذکورہ مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی مال واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

**دوسری دلیل**...... یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی کام کسی غرض سے کیا ہو تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس تصرف کو توڑ دے جب تک کہ اس کو اپنی غرض سے ناامیدی ہو جائے پس قرضدار نے وکیل کو قرضہ کی رقم دے کر جو کام کیا ہے اس کی غرض یہ ہے کہ قرضدار کا ذمہ بری ہو جائے اور قرض خواہ کو مطالبہ کا حق نہ رہے پس جب تک اس غرض کے پورا ہونے سے ناامیدی نہیں ہو جائے اس وقت اس کو قرضہ لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

## کسی شخص نے کہا کہ میں ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں، مودع نے اس کی تصدیق کی تو مودع کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس وکیل کو ودیعت سپرد کرے

**ومن قال اني وكيل بقبض الوديعة فصدقه المودع لم يؤمر بالتسليم اليه لانه اقرار بمال الغير بخلاف الدين ومن ادعى انه مات ابوه وترك الوديعة ميراثا له لاوارث له غيره و صدقه المودع امر بالدفع اليه لانه لا يبقى ماله بعد موته فقد اتفقا على انه مال الوارث ولو ادعى انه اشترى الوديعة من صاحبها فصدقه المودع**

لم یؤمر بالدفع الیه لانه مادام حیاً کان اقراراً بملک الغیر لانه من اهله فلا یصدقان فی دعوی البیع علیه

ترجمہ...... اگر کسی شخص نے کہا کہ میں ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں اور مودع نے اس کی تصدیق کی تو مودع کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس وکیل کو ودیعت سپرد کرے۔ کیونکہ یہ غیر کے مال کا اقرار ہے برخلاف قرضہ کے۔

اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ اس کا باپ مرگیا اور اس نے اس کے (میرے) لئے ودیعت کو میراث چھوڑا ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث بھی نہیں ہے اور مودع نے اس کی تصدیق کردی۔ تو مودع کو اس کو سپرد کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ مودع کی موت کے بعد وہ اس کا مال نہیں رہا اور مودع اور مدعی دونوں نے اتفاق کرلیا کہ یہ وارث کا مال ہے اور اگر دعویٰ کیا کہ اس نے مودع سے ودیعت خرید لی ہے پھر مودع نے اسکی تصدیق کردی۔ تو مودع کو اس مدعی کے سپرد کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ اس لئے کہ مودع جب تک زندہ ہے تو یہ ملک غیر کا اقرار ہوگا کیونکہ مودع ملک کی اہلیت رکھتا ہے پس مودع اور مدعی کی دعویٰ بیع میں مودع پر تصدیق نہیں کی جائے گی۔

تشریح...... مودَع بفتح الدال وہ آدمی جس کے پاس ودیعت کا مال رکھا گیا ہو یعنی امین اور مودِع بکسر الدال مال ودیعت رکھنے والا یعنی مال کا مالک۔

مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً عبداللہ، نے اپنا مال عبدالرحمٰن کے پاس ودیعت کے طور پر رکھا پھر ایک تیسرے شخص مثلاً شاہد نے مودَع (بفتح الدال) پر دعویٰ کیا کہ میں مودِع (بکسر الدال) کی طرف سے اس مال ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں اور مودَع (بفتح الدال) نے اس کی تصدیق بھی کردی تو مودع کو یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ مدعی کو مال ودیعت سپرد کردے۔ کیونکہ مودَع (بفتح الدال) کے پاس جو مال ودیعت ہے وہ مودِع (بکسر الدال) کی ملک ہے اور مودَع (بفتح الدال) اس کا معترف بھی ہے پس مودَع (بفتح الدال) کا مدعی وکالت کی تصدیق کرنا درحقیقت غیر یعنی مودِع (بکسر الدال) کے مال پر مدعی وکالت کے لئے قبضہ کے حق کا اقرار کرنا ہے اور غیر کے مال پر قبضہ کے حق کا اقرار کرنا درست نہ ہوگا اور جب یہ اقرار درست نہیں ہے تو مودَع (بفتح الدال) کو یہ حکم بھی نہیں دیا جائے گا کہ وہ مال ودیعت مدعی وکالت کے حوالہ کردے تو قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ مال قرض مدعی وکالت کو دیدے کیونکہ دیون اور قرضے بامثالہا ادا کئے جاتے ہیں نہ کہ باعیانہا۔ لہٰذا قرضدار کا مدعی وکالت کیلئے قرضہ پر قبضہ کرنے کے حق کا اقرار کرنا ہوگا نہ کہ غیر یعنی قرض خواہ پر۔

پس جب قرضدار کا اقرار خود اس کی ذات پر ہے تو یہ اقرار درست ہوگا اور جب اس صورت میں اقرار درست ہے تو قرضدار کو یہ حکم دینا بھی درست ہوگا کہ وہ قرضہ کا مال مدعی وکالت کے سپرد کردے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ میرا باپ مرگیا ہے اور ودیعت کا مال جو فلاں مودَع (بفتح الدال) کے پاس ہے اس کو میرے باپ نے میرے لئے میراث چھوڑا ہے اور حال یہ کہ میت کا اس مدعی کے علاوہ دوسرا کوئی وارث نہیں ہے اور مودَع (بفتح الدال) نے مدعی میراث کے قول کی تصدیق بھی کردی تو مودَع (بفتح الدال) کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مال ودیعت اس مدعی کو دیدے کیونکہ مودِع (بکسر الدال) کی وفات کے بعد مال ودیعت اس کا مال نہ رہا یعنی مرتے ہی اسکی ملک ختم ہوگئی۔

اور مدعی میراث اور مـــــوذَ ع (بفتح الدال) دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ یہ مال ودیعت وارث کا مال ہے پس جب دونوں نے اس پر اتفاق کرلیا تو وہ مال، مدعی میراث کو دینا ضروری ہوگیا۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دعوی کیا کہ میں نے مودِ ع (بکسر الدال) سے مال ودیعت خرید لیا ہے اور مودَ ع (بفتح الدال) نے مدعی شراء کی تصدیق بھی کردی تو مودَ ع (بفتح الدال) کو یہ حکم نہ دیا جائے گا کہ مال ودیعت کو مدعی شراء کے سپرد کردے کیونکہ مودِ ع (بکسر الدال) جب تک زندہ ہے تب تک وہ مالک ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا مال ودیعت کا مودِع (بکسر الدال) ہی مالک ہے۔ اور جب مودِع (بکسر الدال) مال ودیعت کا مالک ہے تو مودَع (بفتح الدال) کا مدعی شراء کے قول کی تصدیق کرنا غیر یعنی مودِع (بکسر الدال) کے مال کا مدعی شراء کیلئے اقرار کرنا ہوا اور غیر کے مال کا کسی دوسرے کیلئے اقرار کرنا چونکہ مودِع (بکسر الدال) کے خلاف مودَع (بفتح الدال) اور مدعی شراء کے قول کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور جب ان دونوں کے قول کی تصدیق نہیں کی گئی تو مودَع (بفتح الدال) کو یہ حکم بھی نہ دیا جائیگا کہ وہ مدعی شراء کو مال ودیعت دیدے۔

## قرضدار نے کسی آدمی کو قرضہ وصول کرنے کا وکیل کیا پھر قرضدار نے دعویٰ کیا کہ قرض خواہ اپنا مال وصول کر چکا ہے قرضدار قرضہ وکیل کو دے دے

**قال فان وكل وكيلاً بقبض ماله فادعى الغريم ان صاحب المال قد استوفاه فانه يدفع المال اليه لان الوكالة قد يثبت بالتصادق والاستيفاء لم يثبت بمجرد دعواه فلا يؤخر الحق قال و يتبع رب المال فيستحلفه رعاية لجانبه ولا يستحلف الوكيل لانه نائبه**

---

ترجمہ...... اگر کسی نے اپنا مال وصول کرنے کیلئے کسی کو وکیل کیا پھر قرضدار نے کہا کہ صاحب مال نے اپنا مال وصول کرلیا ہے تو مال، وکیل کو دیدیا جائے گا اسلئے کہ وکالت ان دونوں کے اتفاق سے ثابت ہوگئی اور مال کو وصول کرنا محض اس کے دعوی سے ثابت نہیں ہوا لہٰذا حق کو موخر نہ کیا جائیگا۔ اور قرضدار، قرض خواہ کے پیچھے پڑ کر اس سے قسم لے گا تا کہ قرضدار کی جانب کا لحاظ رہے اور وکیل سے قسم نہیں لی جائے گی اس لئے کہ وہ اپنے مؤکل کا نائب ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرض خواہ نے کسی آدمی کو اس بات پر وکیل کیا کہ قرضدار سے میرے قرضہ کا مال وصول کرلے پھر قرضدار نے دعویٰ کیا کہ قرض خواہ اپنا مال وصول کر چکا ہے تو اس صورت میں قرضدار اس کا مکلّف ہوگا کہ مال قرض وکیل کو دے دے۔

دلیل...... یہ ہے کہ وکالت وکیل اور قرضدار دونوں کے اتفاق کر لینے سے ثابت ہوگئی ہے۔ بعض نسخوں میں بالتصادق کا لفظ نہیں ہے لہٰذا ان نسخوں کے مطابق بقول صاحب عنایہ یہ مطلب ہوگا کہ وکالت، بینہ سے ثابت ہوگئی ہے اس لئے کہ مسئلہ اس صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ وکیل نے اپنی وکالت کو بینہ کے ذریعہ ثابت کردیا ہو بہر حال وکیل کی وکالت ثابت ہوگئی اور قرض خواہ کا مال قرض وصول کرنا محض قرضدار کے دعوی سے قرض وصول کرنا ثابت نہیں ہوا تو وکیل کو مال قرض پر قبضہ کرنے کا جو حق تھا اس کو قرض خواہ سے قسم کھلانے تک مؤخر نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ وکیل کو مال قرض دیکر اس حق کو فوراً ادا کیا جائے گا البتہ قرضدار قرض خواہ کا دامن گیر

ہوکر قرض خواہ سے قسم لے گا کیونکہ قرضدار کی رعایت کرنا بھی ضروری ہے اور اس قسم دلانے میں بلاشبہ قرضدار کی رعایت ہے بہر حال قرض خواہ اگر یہ قسم کھا گیا کہ میں نے قرضہ کا مال وصول نہیں کیا ہے تو قرضدار سے جو مال وکیل کو دلایا گیا ہے اس سے قرضہ کی ادائیگی ہوجائے گی اور یہ اداء کرنا نافذ ہوجائیگا۔ اور اگر قرض خواہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو قرضدار، قابض یعنی وکیل کا دامن گیر ہوگا اور دیا ہوا مال واپس لے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قرض خواہ کے بدلے وکیل سے قسم نہیں لی جائے گی اس لئے کہ وکیل اسکا نائب ہے اور ایمان میں نیابت جاری نہیں ہوتی۔

## خریدی ہوئی باندی میں عیب کی وجہ سے رد کرنے کا کسی کو وکیل بنایا اور بائع نے دعویٰ کیا کہ مشتری اس عیب پر راضی ہو گیا تھا تو مشتری کی قسم کے بغیر وکیل معیب باندی کو بائع کی طرف واپس نہیں کرسکتا

**قال ومن وكله بعيب في جارية فادعى البائع رضا المشتري لم يرد عليه حتى يحلف المشتري بخلاف مسألة الدين لان التدارك ممكن هنالك باسترداد ما قبضه الوكيل اذا ظهر الخطأ عند نكوله وفي الثانية غير ممكن لان القضأ بالفسخ ماضٍ على الصحة وان ظهر الخطأ عند ابي حنيفةؒ كما هو مذهبه ولا يستحلف المشتري عنده بعد ذالك لانه لا يفيد واما عندهما قالوا يجب ان يتحد الجواب على هٰذا في الفصلين ولا يؤخر لان التدارك ممكن عندهما لبطلان القضأ وقيل الاصح عند ابي يوسف ان يؤخر في الفصلين لانه يعتبر النظر حتى يستحلف المشتري لو كان حاضراً من غير دعوى البائع فينتظر للنظر**

---

ترجمہ ...... اگر کسی شخص کو باندی میں عیب کی وجہ سے (باندی) کو واپس کرنے کا وکیل کیا پھر بائع نے دعویٰ کیا مشتری کے راضی ہونے کا تو وکیل بائع پر واپس نہیں کرسکتا یہاں تک کہ مشتری سے قسم لی جائے۔ برخلاف مسئلہ قرض کے اس لئے کہ قرض کے مسئلہ میں تدارک ممکن ہے اس کو واپس لے کر جس پر وکیل نے قبضہ کیا ہے جبکہ قرض خواہ کے قسم سے انکار کے وقت خطأ ظاہر ہوگئی ہو اور دوسرے مسئلہ میں تدارک ممکن نہیں ہے کیونکہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک فسخ پر فیصلہ کرنا صحت پر جاری ہوگا۔ جیسا کہ ان کا مذہب ہے اور اس کے بعد امام صاحب کے نزدیک مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ یہ مفید نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مشائخ نے کہا دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہونا چاہئے۔ اور واپس کرنے کے حکم میں تاخیر نہ کی جائے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک تدارک ممکن ہے اس لئے حکم قضاء باطل ہے اور کہا گیا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں مؤخر کیا جائے گا۔ کیونکہ انتظار معتبر ہے یہاں تک کہ مشتری سے قسم لی جائے۔ بشرطیکہ بائع کے دعویٰ کے بغیر وہ حاضر ہو تو غور کرنے کے لئے انتظار کیا جائے گا۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے خریدی ہوئی باندی میں عیب پا کر ایک شخص کو بائع کی طرف باندی واپس کرنے کا وکیل کیا اور بائع نے دعویٰ کیا کہ مشتری اس عیب پر راضی ہو گیا تھا تو بحکم قضاء وکیل اس معیب باندی کو بائع کی طرف واپس نہیں کرسکتا یعنی قاضی اس باندی کو واپس کرنے کا حکم صادر نہیں کرے گا الا یہ کہ مشتری اس بات کی قسم کھائے کہ میں اس عیب پر راضی نہیں ہوا تھا اس کے

برخلاف قرضہ کا مسئلہ ہے کہ اگر قرضدار یہ دعویٰ کردے کہ قرض خواہ اپنا قرضہ وصول کر چکا ہے تو قرض خواہ سے قسم لئے بغیر قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ مال قرض وکیل کو دے دے ان دونوں مسئلوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ مسئلہ قرض میں اگر قرض خواہ کے قسم کھانے سے انکار کرنے کی وجہ سے وکیل کو مال قرض دینے کا غلط ہونا ظاہر ہو گیا تو اس کا تدارک ممکن ہے اس طور پر کہ جو مال وکیل کو دیا گیا تھا قرضدار اس سے اس مال کو واپس لے لیگا اس لئے کہ قاضی کا یہ حکم کہ مال قرض وکیل کو دیدیا جائے۔ صرف ظاہراً نافذ ہوگا نہ کہ باطناً کیونکہ قاضی کا وکیل کو مال دینے کا حکم ایسا ہے جیسا کہ املاک مرسلہ میں قاضی کا حکم اور کتاب النکاح اور کتاب القضاء میں گذر چکا ہے کہ املاک مرسلہ میں قاضی کا حکم ظاہراً نافذ ہوتا ہے نہ کہ باطناً۔ پس جب یہاں قاضی کا حکم صرف ظاہراً نافذ ہے اور باطناً نافذ نہیں ہے تو وکیل سے اس مال کو واپس لینے میں کوئی دشواری پیش نہ آئے گی۔

اور دوسرے مسئلہ میں قاضی کی غلطی ظاہر ہونے کے بعد تدارک ممکن نہیں ہے اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر قاضی نے بیع فسخ کر دی اور مشتری سے قسم لئے بغیر معیب باندی بائع کو دیدی تو یہ بیع فسخ ہی رہے گی اگرچہ ظاہر ہو جائے کہ فسخ کرنا غلط تھا کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک قضائے قاضی عقود وفسوخ میں ظاہراً اور باطناً دونوں طرح نافذ ہوتا ہے اور جب قاضی کا فیصلہ دونوں طرح نافذ ہو گیا تو قاضی کے ایک مرتبہ فسخ کرنے کے بعد اس فسخ کو ختم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ مشتری قسم کھانے سے انکار کر دے اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ مشتری عیب پر راضی ہو چکا تھا بلکہ قاضی کے فسخ کا حکم کرنے کے بعد مشتری سے قسم نہیں لی جائیگی کیونکہ اب قسم لینا بے فائدہ ہے اور بے فائدہ اس لئے کہ جب قاضی بیع کو فسخ کر چکا تو مشتری اگر قسم کھانے سے انکار بھی کر دے اور عیب پر اس کی رضامندی ثابت بھی ہو جائے تو بھی اس فسخ کو ختم نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ فسخ ظاہراً اور باطناً دونوں طرح نافذ ہو چکا۔

یہ خیال رہے کہ ان دونوں صورتوں میں مذکورہ فرق صرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے ورنہ صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے یعنی مسئلہ قرض میں قرض خواہ سے قسم لئے بغیر مال قرض وکیل کو دلوا دیا جائے گا اور مسئلہ رد بالعیب میں مشتری سے قسم لئے بغیر باندی بائع کو دیدی جائے گی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تدارک ممکن ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کا حکم صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے اور باطناً نافذ نہیں ہوتا۔ لہذا اگر مشتری سے قسم لئے بغیر معیب باندی بائع کو دیدی گئی اور پھر مشتری نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو قضائے قاضی کی خطاء ظاہر ہونے سے یہ معیب باندی بائع سے لے کر مشتری کو دیدی جائے گی اور قاضی کا فسخ بیع کا فیصلہ منسوخ کر دیا جائیگا اس لئے کہ قاضی کا حکم اگر ظاہراً نافذ ہو تو اس کو منسوخ کیا جا سکتا ہے۔

اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تاخیر کی جائے گی۔ یعنی مسئلہ قرض میں قرض خواہ سے قسم لئے بغیر وکیل کو قرضہ کا مال نہ دیا جائے اور مسئلہ بیع میں مشتری سے قسم لئے بغیر معیب باندی بائع کو واپس نہ کی جائے۔ کیونکہ امام ابو یوسفؒ قرضدار اور بائع پر شفقت ملحوظ رکھتے ہیں اور شفقت کا تقاضا یہ ہے کہ اگر مشتری موجود ہو اور معیب باندی، بائع کی طرف واپس کرنا چاہے تو مشتری سے قسم لئے بغیر معیب باندی بائع کی طرف واپس نہیں کی جائے گی اگرچہ بائع نے مشتری کے عیب پر راضی ہونے کا دعویٰ بھی نہ کیا ہو اسی طرح اگر مشتری غائب ہو تو بھی قسم لئے بغیر معیب باندی بائع کی طرف واپس نہیں کی جائے گی تاکہ قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہونے سے محفوظ رہ سکے اور بائع پر شفقت بھی ملحوظ رہے اسی طرح پہلے مسئلہ میں قرض خواہ سے قسم لئے بغیر مال قرض وکیل کو نہ دیا جائے کیونکہ اس صورت میں قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہونے سے محفوظ رہے گا اور قرضدار کے حق میں نظر وشفقت کا

معاملہ بھی ملحوظ رہے گا۔

## ایک شخص نے دوسرے کو دس درہم دیئے تا کہ وہ اس کے بچوں پر خرچ کرے اس نے اپنے پاس سے دس درہم ان پر خرچ کئے تو یہ دس ان دس کے عوض ہو جائیں گے

قال ومن دفع الى رجل عشرة دراهم لينفقها على اهله فانفق عشرة عليهم من عنده فالعشرة بالعشرة لان الوكيل بالاتفاق وكيل بالشراء والحكم فيه ما ذكرناه وقد قدرناه فهٰذا كذالك وقيل هٰذا استحسان و فى القياس ليس له ذالك و يصير متبرعاً و قيل القياس والاستحسان فى قضاء الدين لانه ليس بشراءٍ واما الانفاق يتضمن الشراء فلا يدخلانه والله اعلم.

ترجمہ..... اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو دس درہم دیئے تا کہ وہ ان کو اس کے بچوں پر خرچ کرے۔ پس اس نے اپنے پاس سے دس درہم ان پر خرچ کئے تو یہ دس ان دس کے عوض ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ خرچ کرنے کا وکیل خرید کرنے کا وکیل ہے اور وکیل بالشراء میں حکم وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے اور اس کو ثابت کر چکے۔ پس اس کا حکم بھی ایسا ہی ہے اور کہا گیا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے اور یہ متبرع ہو جائے گا اور کہا گیا کہ قیاس واستحسان قرض ادا کرنے کی صورت میں ہے کیونکہ یہ خریداری نہیں ہے اور رہا خرچ کرنا تو وہ شراء کو متضمن ہے پس اس میں قیاس واستحسان داخل نہ ہوں گے۔ واللہ اعلم بالصواب

تشریح..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً حامد نے دوسرے شخص مثلاً خالد کو دس درہم اس لئے دیئے تا کہ خالد ان دراہم کو حامد (مؤکل) کے اہل وعیال پر خرچ کرے پس خالد (وکیل) نے ان پر اپنے پاس سے خرچ کئے تو یہ دس درہم جن کو وکیل نے اپنے پاس سے خرچ کیا ہے ان دس دراہم کے مقابلہ میں ہو جائیں گے جن کو وکیل (خالد) نے مؤکل (حامد) سے لیا تھا حاصل یہ کہ وکیل ان دراہم کو خرچ کرنے میں تبرع کرنے والا نہیں ہوگا بلکہ جو درہم اس نے مؤکل سے لئے تھے ان کا مالک ہو جائے گا۔

دلیل..... یہ ہے کہ اس مسئلہ میں انفاق اور خرچ کرنے کا وکیل درحقیقت شراء اور خرید کرنے کا وکیل ہے کیونکہ مؤکل کے اہل وعیال پر خرچ کرنے کے لئے وکیل ایسی چیز خریدنے پر مجبور ہوگا جو ان کا نفقہ بن سکتی ہو اور کبھی وکیل کے پاس مؤکل کے دیئے ہوئے دراہم موجود نہیں ہوتے تو وہ اس بات کا محتاج ہوگا خرید کردہ چیز کا ثمن اپنے مال سے ادا کرے اور مؤکل کے دیئے ہوئے دراہم اپنے پاس رکھ لے پس توکیل بالشراء میں اس طرح کے استبدال کی اجازت ہوتی ہے بہر حال وکیل بالانفاق درحقیقت وکیل بالشراء ہے اور وکیل بالشراء کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ ثمن اپنے پاس سے ادا کر دے تو اس کو مؤکل سے رجوع کرنے کی اجازت ہوتی ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ پس اسی طرح وکیل بالانفاق نے جو درحقیقت وکیل بالشراء ہے اگر مؤکل کے اہل وعیال پر اپنے پاس سے خرچ کیا ہو تو وہ مؤکل کے مال سے وصول کر سکتا ہے۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ بعض مشائخ کے قول کے مطابق مذکورہ حکم استحسان ہے ورنہ قیاس یہ ہے کہ وکیل کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وکیل مؤکل کے دیئے ہوئے دس درہم کے مقابلہ میں اپنے پاس سے دس درہم خرچ کرے بلکہ اگر اس نے اپنے پاس سے دس درہم خرچ کئے تو وہ خرچ کردہ دراہم میں تبرع کرنے والا ہوگا اور جو دراہم اس نے مؤکل سے لئے ان کو واپس کرنا لازم ہوگا۔

بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قیاس واستحسان ادائے قرض کی صورت میں جاری ہیں یعنی اگر قرضدار نے اپنے وکیل کو ہزار درہم دیئے تا کہ اس کے قرض خواہ کو ادا کر دے لیکن وکیل نے ان دراہم کی جگہ اپنے پاس سے ہزار درہم ادا کر دیئے تو استحسان یہ ہے کہ وکیل کے لئے ایسا کرنا جائز ہے اور وہ ادا کردہ ہزار درہم، مؤکل کے مال سے وصول کرے گا اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وکیل نے اپنے پاس سے ہزار درہم ادا کر کے تبرع کیا ہے اور وہ مؤکل کے مال سے واپس لینے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ ادائے قرض، خرید کرنے کے معنی میں نہیں ہے بلکہ جو درہم مؤکل سے لئے ہیں انہیں کو دینا لازم ہے پس جب وکیل کا اپنے پاس سے ادا کرنا مؤکل کی منشاء کے مطابق نہ ہوگا اور جب یہ ادائیگی مؤکل کی منشاء کے مطابق نہیں ہے تو وکیل اس ادا کرنے میں متبرع ہوگا اور جب وکیل اس ادائیگی میں متبرع ہے تو وہ مؤکل کے مال سے وصول کرنے کا مجاز بھی نہ ہوگا۔ اور اس مسئلہ میں وجہ استحسان یہ ہے کہ ادائیگی قرض کا وکیل اس چیز کو جو مؤکل کے ذمہ میں ہوتی ہے دراہم کے عوض خریدنے کا وکیل ہوتا ہے اور وکیل بالشراء جب خریداری کرے اور ثمن اپنے پاس سے ادا کر دے تو وہ مؤکل سے رجوع بالثمن کرنے کا مجاز ہے لہٰذا ادائے قرض کا وکیل بھی ادا کردہ مال مؤکل کے مال سے وصول کرنے کا مجاز ہوگا۔

اور ہاں بال بچوں پر خرچ کرنا تو وہ خرید کرنے کو متضمن ہوتا ہے یعنی مؤکل کی طرف سے خرچ کرنے کا امر درحقیقت خرید کرنے کا امر ہوتا ہے اور خریداری بعینہ ان دراہم کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی جو دراہم مؤکل نے وکیل کو دیئے ہیں بلکہ خرید کرنے کی وجہ سے وکیل کے ذمہ ان دراہم کے مثل ثابت ہوتے ہیں پھر وکیل کے لئے ان دراہم کو رجوع کرنے کا اختیار ثابت ہوتا ہے اور جب ایسا ہو تو وکیل قیاساً بھی تبرع کرنے والا نہ ہوگا یعنی مسئلہ انفاق میں قیاس اور استحسان کا حکم یکساں ہوگا یعنی قیاس اور استحسان دونوں کے حکم کے مطابق وکیل بالانفاق اپنے مال کو خرچ کرنے میں متبرع نہ ہوگا اس کو مؤکل کے مال سے وصول کرنے کا اختیار ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب جمیل احمد عفاہ اللہ

# بـــاب عـزل الوكيل

ترجمہ...... یہ باب وکیل کے معزول کرنے کے بیان میں ہے

## مؤکل وکیل کو وکالت سے معزول کرسکتا ہے

**قال وللموكل ان يعزل الوكيل عن الوكالة لان الوكالة حقه فله ان يبطله الا اذا تعلق به حق الغير بان كان وكيلاً بالخصومة بطلب من جهة الطالب لما فيه من ابطال حق الغير و صار كالوكالة التى تضمنها عقد الرهن**

ترجمہ...... مؤکل کو اختیار ہے کہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کر دے کیونکہ وکالت مؤکل کا حق ہے لہٰذا اس کو حق باطل کرنے کا اختیار ہوگا مگر جب کہ اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو بایں طور کہ مدعی کی درخواست سے وکیل ہو اس لئے کہ اس میں غیر کے حق کو باطل کرنا ہے اور یہ ایسا ہو گیا کہ وہ وکالت جس کو عقد رہن متضمن ہو۔

تشریح ..... صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ مؤکل کو اختیار ہے کہ وہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کر دے کیونکہ وکالت مؤکل کا حق ہے اور ہر صاحب حق کو اپنا حق ختم کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ لہٰذا مؤکل کو بھی اپنا حق وکالت ختم اور باطل کرنے کا پورا پورا اختیار ہوگا ہاں وکالت کے ساتھ اگر کسی دوسرے کا حق متعلق ہو تو مؤکل کو بغیر اس دوسرے آدمی کی رضامندی کے وکالت ختم کرنے کا اختیار نہ ہوگا مثلاً قاضی کی عدالت میں مدعی کی درخواست پر مدعیٰ علیہ نے خصومت کا وکیل دیا ہو تو مدعی کی رضامندی کے بغیر مدعیٰ علیہ اس وکیل کو معزول کرنے کا مجاز نہ ہوگا اس لئے کہ اس وکالت کے ساتھ مدعی کا حق متعلق ہے اس طور پر کہ مدعی مجلس قاضی میں وکیل کو حاضر کر کے اس سے مخاصمہ کرے گا اور اس پر حق ثابت کرے گا پس اگر مدعیٰ علیہ نے اس وکیل کو معزول کر دیا تو مدعی کا حق باطل ہو جائے گا حالانکہ بغیر صاحب حق کی رضامندی کے اس کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اس صورت میں مدعیٰ علیہ کا اپنے وکیل کو بغیر مدعی کی رضامندی کے معزول کرنا درست نہیں ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ وہ وکالت جس کو عقد رہن متضمن ہوتا ہے مثلاً راشد نے شاہد سے ایک ہزار روپیہ قرض لے کر اپنا باغ اس کے پاس راہن رکھ دیا مگر یہ باغ راہن اور مرتہن دونوں کے اتفاق سے ایک تیسرے عادل آدمی مثلاً قاسم کے پاس رکھا گیا اس شرط کے ساتھ کہ مرتہن کی درخواست پر راہن نے اس عادل (قاسم) آدمی کو وکیل کیا اگر دو سال کے اندر روپے ادا نہ ہوں تو تم اس باغ کو فروخت کر کے مرتہن کا روپیہ ادا کر دینا پس یہ وکالت عقد رہن کے ضمن میں ہے اور اس سے مرتہن کا حق متعلق ہے اب اگر راہن بغیر مرتہن کی رضامندی کے اس وکیل کو معزول کرنا چاہے تو یہ وکیل معزول نہ ہوگا اور راہن کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ اپنے وکیل کو معزول کرے۔

## وکیل کو معزولی کی خبر نہیں پہنچی تو وکالت پر برقرار رہے گا اور اس کا تصرف جائز ہے یہاں تک کہ اسے معزولی کی خبر مل جائے

قال فان لم يبلغه العزل فهو على وكالته و تصرفه جائز حتى يعلم لان في العزل اضراراً به من حيث ابطال ولايته او من حيث رجوع الحقوق اليه فينقد من مال المؤكل و يسلم المبيع فيضمنه فيتضرر به ويستوى الوكيل بالنكاح و غيره للوجه الاول و قد ذكرنا اشتراط العدد او العدالة فى المخبر فلا نعيده

ترجمہ ..... پھر اگر وکیل کو معزول کرنے کی خبر نہیں پہنچی تو وہ اپنی وکالت پر رہے گا اور اس کا تصرف جائز ہوگا یہاں تک کہ اس کو معلوم ہو کیونکہ اس کو معزول کرنے میں وکیل کا ضرر ہے اس اعتبار سے کہ اس کی ولایت باطل ہو گئی ہے یا اس اعتبار سے کہ حقوق اس کی طرف راجع ہوں گے پس وکیل مؤکل کے مال سے ثمن ادا کرے گا اور مبیع سپرد کرے گا۔ لہٰذا وہ اس کا ضامن ہو کر اس سے ضرر اٹھائے گا۔ اور دلیل اول کی وجہ سے نکاح کا وکیل اور اس کے علاوہ سب برابر ہوں گے اور خبر دینے والے میں ہم نے عدد یا عدالت کی شرط ہونا ذکر کر دیا ہے اس کا ہم اعادہ نہیں کریں گے۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مؤکل نے اپنے وکیل کو معزول کیا اور وکیل کو اس کی اطلاع نہیں ہوئی تو یہ معزول شمار نہ ہوگا بلکہ اپنی وکالت پر باقی رہے گا اور اس کا تصرف جائز ہوگا البتہ جب اس کو اپنا معزول ہونا معلوم ہو جائے تو وہ وکیل نہ رہے گا اور اس کے بعد اس کا تصرف جائز نہ ہوگا احناف کا مذہب یہی ہے اور امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ کا ایک ایک قول بھی یہی ہے امام شافعی کے قول اصح کی

دلیل یہ ہے کہ وکالت کا نافذ ہونا مؤکل کا حق ہے اور وکیل کو معزول کر کے مؤکل اپنا حق ساقط کرتا ہے اور انسان اپنا حق ساقط کرنے میں مستقل ہوتا ہے جس پر سے حق ساقط کیا جاتا ہے اس کو مطلع کرنے کا محتاج نہیں ہوتا جیسے شوہر اپنی بیوی کو طلاق دینے میں اور مولی اپنے غلام کو آزاد کرنے میں بیوی اور غلام کو مطلع کرنے کا محتاج نہیں ہوتا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ معزول کرنا وکیل کے لئے خطاب ملزم ہے یعنی معزول کرنا ایسا خطاب ہے جو وکیل پر الزام عائد کرتا ہے اس طور پر کہ مؤکل وکیل کو تصرفات سے روکتا ہے اور خطاب کا حکم، مخاطب کے حق میں اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ مخاطب کو اس کا علم ہوا اور علم سے پہلے مخاطب کے حق میں خطاب کا حکم ثابت نہیں ہوتا جیسے اہل قبا، تحویل قبلہ کے بعد بھی بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے رہے مگر رسول اللہ ﷺ نے اس وقت تک کی تمام نمازوں کو درست قرار دیا جب تک ان کو تحویل کا علم نہیں ہوا اسی طرح تحریم شرب خمر کے بعد معلوم نہ ہونے کی وجہ سے بہت سے صحابہ شراب پیتے رہے اور اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوا۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے **لیس علی الذین امنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا۔**

اور وجہ اس کی یہ ہے کہ خطاب سے عمل مقصود ہوتا ہے اور عمل بغیر علم کے ممکن نہیں ہے اسلئے بغیر علم و اطلاع کے کوئی انسان عمل کا مکلف نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے اپنے مذہب پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وکیل کو معزول کرنے میں دو وجہوں سے وکیل کا ضرر ہے ایک تو یہ کہ مؤکل جب وکیل کو معزول کرتا ہے تو وہ اس کی ولایت کو باطل کر کے اس کی تکذیب کرتا ہے تو گویا مؤکل وکیل کی اس کے دعویٰ میں تکذیب کرتا ہے اور یوں کہتا ہے کہ میرے معزول کرنے کی وجہ سے اس کی ولایت باطل ہوگئی ہے اور کسی انسان کی اس کے قول میں تکذیب کرنا یہ اس کے حق میں کھلا ہوا ضرر ہے پس ثابت ہوا کہ وکیل کو بغیر اطلاع دیئے معزول کرنا وکیل کو ضرر میں مبتلا کرنا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حقوق عقد وکیل کی طرف لوٹتے ہیں۔ چنانچہ وکیل اگر خریدنے کا وکیل ہو تو وہ مؤکل کے مال سے ثمن ادا کرتا ہے اور اگر وکیل بالبیع ہو تو وکیل مبیع سپرد کرتا ہے اب اگر وکیل کو معزول کر دیا گیا اور اس کو اپنے معزول ہونے کا علم نہ ہوا اور اس معزول کا اعتبار بھی کر لیا گیا تو عزل کے بعد اس کی طرف سے جو بھی تصرف ہوگا وہ خود وکیل ہی کے لئے واقع ہوگا اور ثمن ادا کرنے کی صورت میں ثمن کا ضامن ہوگا اور مبیع سپرد کرنے کی صورت میں مبیع کا ضامن ہوگا اور اس ضمان کی وجہ سے وکیل ضرر میں مبتلا ہوگا بہر حال وکیل کو اطلاع دیئے بغیر اگر وکیل کے معزول ہونے کا اعتبار کیا جائے تو وکیل دو وجہوں سے ضرر میں مبتلا ہوگا اور شرعاً ضرر کو دور کیا جاتا ہے لہذا وکیل کے مذکورہ ضرر کو دور کرنے کے لئے بغیر وکیل کو اطلاع دیئے اس کو معزول کرنا معتبر نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مذکورہ دو وجہوں میں سے وجہ اول عام ہے جو نکاح، طلاق، بیع، شراء وغیرہ تمام تصرفات کو عام ہے اور وجہ ثانی ان تصرفات کے ساتھ مختص ہے۔ جن میں حقوق، وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اور موکل کی طرف نہیں لوٹتے، جیسے بیع، شراء، یعنی وکیل کے بغیر علم، معزول نہ ہونے میں وجہ اول کی وجہ سے نکاح، طلاق، اور بیع وغیرہ کے تمام وکیل برابر ہیں یعنی تمام کا حکم یہ ہے کہ وکیل کو اطلاع دیئے بغیر اگر اس کو معزول کیا گیا تو وہ معزول نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر وکیل کو معزول کیا گیا اور اس کو علم نہیں ہوا تو اب جو شخص اس کو معزول ہونے کی خبر دے گا حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس کے لئے عدد یا عدالت شرط ہے یعنی خبر دینے والا اگر ایک ہو تو عادل ہو اور اگر عادل نہ ہو تو پھر دو شخصوں کا ہونا

ضروری ہے تفصیل ادب القاضی میں گزر چکی ہے اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

## مؤکل کی موت، جنون اور ردت سے وکالت باطل ہو جاتی ہے

قال ویبطل الوکالۃ بموت المؤکل وجنونہ جنونا مطبقا ولحاقہ بدار الحرب مرتدا لان التوکیل تصرف غیر لازم فیکون لدوامہ حکم ابتدائہ فلابد من قیام الامر وقد بطل بھذہ العوارض وشرط ان یکون الجنون مطبقا لان قلیلہ بمنزلۃ الاغماء وحد المطبق شھر عند ابی یوسف اعتبارا بما تسقط بہ الصوم وعنہ اکثر من یوم ولیلۃ لانہ یسقط بہ الصلواۃ الخمس فصار کالمیت وقال محمدؒ حول کامل لانہ یسقط بہ جمیع العبادات فقدر بہ احتیاطا قالوا الحکم المذکور فی اللحاق قول ابی حنیفۃ لان تصرفات المرتد موقوفۃ عندہ فکذا وکالتہ فان اسلم نفذ وان قتل ولحق بدار الحرب بطلت الوکالۃ فاما عندھما تصرفاتہ نافذۃ فلا یبطل وکالتہ الاان یموت او یقتل علی ردتہ او یحکم بلحاقہ وقد مر فی السیر وان کان المؤکل امراۃ فارتدت فالوکیل علی وکالتہ حتی تموت او تلحق بدار الحرب لان ردتھا لا تؤثر فی عقودھا علی ما عرف

---

ترجمہ ..... اور وکالت، مؤکل کی موت، مؤکل کے دائمی طور پر مجنون ہونے اور مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جانے سے باطل ہو جاتی ہے اس لئے کہ توکیل ایک غیر لازم تصرف ہے پس اس تصرف کے دوام کو اس کی ابتداء کا حکم ہے۔ لہٰذا امر مؤکل کا قائم رہنا ضروری ہے۔ حالانکہ ان عوارض کی وجہ سے امر مؤکل باطل ہو گیا ہے اور شرط لگائی کہ جنون دائمی ہو اس لئے کہ تھوڑا سا جنون بیہوشی کے مرتبہ میں ہے اور جنون مطبق کی حد امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ماہ ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے جس سے روزہ ساقط ہو جاتا ہے اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایک دن ایک رات سے زیادہ ہو۔ کیونکہ اس سے پانچ نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں لہٰذا یہ میت کے مثل ہو گیا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جنون مطبق پورا ایک سال ہے کیونکہ اس سے تمام عبادات ساقط ہو جاتی ہیں۔ پس اس سے احتیاطاً اندازہ کیا گیا ہے مشائخ نے کہا کہ دارالحرب میں چلے جانے کے سلسلے میں جو حکم ذکر کیا گیا ہے وہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک، مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں۔ لہٰذا اسی طرح اس کی وکالت بھی موقوف رہے گی۔ پس اگر وہ مسلمان ہو گیا تو تصرف نافذ ہو جائیگا اور اگر قتل کر دیا گیا یا دارالحرب میں مل گیا تو وکالت باطل ہو جائے گی۔ بہر حال صاحبینؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں لہٰذا اس کی وکالت باطل نہ ہوگی مگر یہ کہ مر جائے یا اپنی ردت پر قتل کر دیا جائے یا اس کے دارالحرب میں لاحق ہونے کا حکم لگا دیا جائے اور یہ اختلاف کتاب السیر میں ذکر ہو چکا ہے اور اگر مؤکل عورت ہو پھر وہ مرتد ہو گئی تو وکیل اپنی وکالت پر رہے گا یہاں تک کہ عورت مر جائے یا دارالحرب میں چلی جائے کیونکہ عورت کا مرتدہ ہونا اس کے عقود میں موثر نہیں ہوتا چنانچہ معلوم ہو چکا۔

تشریح ..... صاحب قدوریؒ کہتے ہیں کہ چند صورتوں میں وکالت باطل ہو جاتی ہے۔

ایک ..... یہ کہ موت واقع ہو جائے۔

دوم ..... یہ کہ موکل شب و روز چوبیس گھنٹے مجنون رہنے لگے۔

سوم..... یہ کہ مؤکل مرتد ہو کر دارالحرب میں جا کر رہائش اختیار کرے۔

دلیل..... یہ ہے کہ توکیل ایک غیر لازم تصرف ہے اس لئے کہ لزوم اس چیز کا نام ہے جس کا وجود جانبین کی رضامندی پر موقوف ہو حالانکہ توکیل میں ایسا نہیں ہے بلکہ مؤکل اور وکیل دونوں میں سے ہر ایک کو وکالت فسخ کرنے کا اختیار ہے چنانچہ وکیل کے لئے یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے آپ کو وکالت سے روک لے اور مؤکل کے لئے یہ اختیار ہے کہ وہ وکیل کو وکالت سے منع کر دے۔ بہر حال توکیل تصرف غیر لازم ہے اور تصرف غیر لازم کی بقاء اور دوام کے لئے وہ سب باتیں ضروری ہوتی ہیں جو اس کی ابتداء کے لئے ضروری ہیں اور وکالت کی ابتداء کے لئے مؤکل کا امر ضروری ہے لہٰذا اس کی بقاء کے لئے بھی ہمہ وقت مؤکل کے امر کا پایا جانا ضروری ہے اور مذکورہ عوارض موت، جنون مطبق اور ارتداد کی وجہ سے چونکہ مؤکل کا امر باطل ہو جاتا ہے اس لئے ان عوارض کی وجہ سے وکالت بھی باطل ہو جائے گی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مصنف قدوری نے جنون کو مطبق کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی ایسا جنون ہو جو شب و روز ہر وقت موجود رہتا ہو۔ کیونکہ جنون قلیل جو کچھ وقت کے لئے رہتا ہو اور ختم ہو جاتا ہو وہ اغماء اور بیہوشی کے مرتبہ میں ہوتا ہے اور مؤکل کے اغما کی وجہ سے وکالت باطل نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ جنون مطبق کی حد حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ماہ ہے اور اس کو اس پر قیاس کیا ہے اگر کوئی شخص رمضان کا ایک ماہ مجنون رہا تو اس کے ذمہ سے رمضان کا روزہ ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ جب وہ عبادات الٰہی کے خطاب کا اہل نہیں ہے تو دنیاوی معاملات کا اہل بھی نہ ہوگا اور جب اس کی اہلیت ختم ہوگئی تو توکیل بھی باطل ہو جائے گی۔

حضرت امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جنون مطبق کی حد ایک دن رات ہے ایک روایت یہ ہے کہ جنون مطبق کی حد ایک دن رات سے زائد ہے یعنی اگر مؤکل ایک دن رات سے زیادہ جنون میں مبتلا رہا تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مسلسل ایک دن رات مجنون رہنے کی صورت میں پانچوں نمازیں اس کے ذمہ ساقط ہو جاتی ہیں لہٰذا اس مدت میں مجنون رہنے والا شخص میت کے مانند ہو گیا ہے اور جب یہ مجنون میت کے مانند ہو گیا تو وکالت کا اہل بھی نہ رہے گا اور جب وکالت کا اہل نہ رہا تو اس کی وکالت بھی باطل ہو جائے گی۔

امام محمدؒ نے فرمایا کہ جنون مطبق کی حد ایک سال کی مدت ہے کیونکہ پورے ایک سال مجنون رہنے والے آدمی سے تمام عبادات نماز، روزہ، زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ لہٰذا جنون مطبق کی حد احتیاطاً ایک سال کی مدت کے ساتھ مقدر کی گئی ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ مشائخ احناف نے فرمایا ہے کہ مرتد کے دارالحرب میں چلے جانے کا جو حکم متن میں ذکر کیا گیا ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کیونکہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مرتد کے تمام تصرفات موقوف رہتے ہیں لہٰذا اس کی وکالت بھی موقوف رہے گی۔ موقوف رہنے کا مطلب یہ ہے کہ مرتد اگر مسلمان ہو گیا تو اس کا وہ تصرف توکیل جو اس نے ردت کے زمانہ میں کیا تھا نافذ ہو جائے گا اور اگر مرتد قتل کر دیا گیا یا دارالحرب میں چلا گیا تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مرتد کے تمام تصرفات نافذ ہیں۔ لہٰذا مرتد کی وکالت باطل نہ ہوگی۔ ہاں اگر مرتد مر گیا یا اس کو ردت پر قتل کر دیا گیا تو بلا شبہ اس کی وکالت باطل ہو جائے گی۔ اس

اختلاف کی تفصیل کتاب السیر میں گزرچکی ہے۔ اور مؤکل عورت ہواور وہ مرتدہ ہوگئی تو بالاجماع وکیل اپنی وکالت پر رہے گا یعنی عورت مؤکلہ کے مرتد ہوجانے سے وکالت باطل نہ ہوگی۔

ہاں اگر عورت مرگئی یا دارالحرب میں جاکر مل گئی تو اس کی وکالت بلاشبہ باطل ہوجائے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عورت مرتد ہونے کی وجہ سے چونکہ قتل نہیں کی جاتی اس لئے اس کی ردت اس کے عقود میں مؤثر نہیں ہے تو عورت کے مرتد ہونے سے اس کا تصرف وکالت باطل نہ ہوگا۔ بلکہ اس کی وکالت حسب سابق باقی رہے گی لیکن اگر وہ مرگئی تو مرجانے سے اور اگر دارالحرب میں چلی گئی تو دارالحرب والوں کیساتھ مل جانے سے اس کی وکالت باطل ہوجائے گی۔

## مکاتب نے وکیل کیا پھر عاجز آگیا یا ماذون لہ نے وکیل کیا پھر وہ مجور ہوگیا یا دوشریکوں نے وکیل کیا پھر وہ جدا ہوگئے تو یہ وجوہ وکالت کو باطل کردیتی ہیں

قال واذا وكل المكاتب ثم عجز او الماذون له ثم حجر عليه او الشريكان فافترقا فهٰذه الوجوه تبطل الوكالة على الوكيل علم او لم يعلم لما ذكرنا ان بقاء الوكالة يعتمد قيام الامر وقد بطل بالحجر والعجز والافتراق ولا فرق بين العلم وعدمه لان هذا عزل حكمي فلايتوقف على العلم كالوكيل بالبيع اذا باعه المؤكل

---

ترجمہ ..... اور جب مکاتب نے وکیل کیا پھر وہ عاجز ہوگیا یا ماذون لہ نے وکیل کیا پھر وہ مجور ہوگیا یا دوشریکوں نے وکیل کیا پھر وہ جدا ہو گئے تو یہ وجوہ وکیل پر وکالت کو باطل کردیتی ہیں۔ وکیل کو علم ہو یا نہ ہو کیونکہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ وکالت کی بقا قیام امر پر موقوف ہے اور مؤکل کا امر عجز، حجر، اور افتراق سے باطل ہوگیا اور علم اور عدم علم کے درمیان فرق اس لئے نہیں کہ یہ عزل حکمی ہے لہٰذا یہ وکیل کے جاننے پر موقوف نہ ہوگا۔ جیسے وکیل بالبیع جب مؤکل نے مبیع کو فروخت کیا۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکاتب نے کسی کو وکیل کیا اور پھر مکاتب، بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوگیا یعنی پھر رقیق ہوگیا۔ یا عبد ماذون لہ نے کسی کو وکیل کیا پھر مولیٰ نے اس کو تجارت کرنے سے روک دیا یا دوشریکوں میں سے ایک نے کسی تیسرے آدمی کو وکیل کیا پھر وہ دونوں جدا ہوگئے یعنی شرکت باقی نہ رہی تو ان تمام صورتوں میں وکالت باطل ہوجائے گی وکیل کو ان چیزوں کا علم ہو یا نہ ہو کیونکہ ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں کہ وکالت کی بقاء مؤکل کے حکم کی بنا پر موقوف ہے اور مذکورہ صورتوں میں مؤکل کا حکم باطل ہوجاتا ہے یعنی عبد ماذون لہ کا حکم حجر کی وجہ سے اور مکاتب کا حکم عجز کی وجہ سے اور شریکین میں سے کسی ایک کا حکم افتراق کی وجہ سے باطل ہوجاتا ہے اور ان صورتوں میں وکیل کے علم اور عدم علم میں فرق اس لئے نہیں کیا گیا کہ ان صورتوں میں وکیل کا معزول ہونا امر حکمی اور غیر اختیاری ہے یعنی ان صورتوں میں معزول کئے بغیر وکیل معزول ہوجاتا ہے اور وکیل کا جاننا، عزل قصدی اور ارادی کے لئے شرط ہے نہ کہ عزل حکمی کے لئے یعنی اگر مؤکل بالقصد اور بالاختیار اپنے وکیل کو معزول کرے تو معزول ہونے کے لئے وکیل کا جاننا ضروری ہے اور اگر مؤکل کے اختیار اور ارادہ کے بغیر ہی وکیل معزول ہوا تو وکیل کا جاننا ضروری ہے بہرحال مذکورہ صورتوں میں وکیل کا عزل حکمی اور غیر اختیاری ہے تو یہ معزول ہونا وکیل کے حکم پر موقوف نہ ہوگا بلکہ وکیل بہرحال معزول ہوجائے گا اس کو اس کا علم

ہو یا نہ ہو۔

جیسے اگر کوئی شخص وکیل بالبیع ہو اور پھر مؤکل اس شی کو خود فروخت کر دے جس کو فروخت کرنے کا وکیل کیا تھا تو وکیل معزول ہو جائے گا خواہ اس کو معلوم ہو یا نہ معلوم ہو۔ کیونکہ مؤکل کے اس شی کو فروخت کرنے کے بعد وکیل کے تصرفات کا محل باقی نہیں رہا تو وکیل کی وکالت بھی باقی نہ رہے گی۔

## وکیل فوت ہو جائے یا جنون مطبق ہو جائے تو وکالت باطل ہے

قال واذا مات الوكيل او جن جنونا مطبقاً بطلت الوكالة لانه لايصح امره بعد جنونه وموته وان لحق بدار الحرب مرتدا لم يجز التصرف الا ان يعود مسلما قال وهٰذا عند محمد فاما عند ابی یوسف لايعود الوكالة لمحمدؒ ان الوكالة اطلاق لانه رفع المانع اما الوكيل يتصرف بمعان قائمة به وانما عجز بعارض اللحاق لتباين الدارين فاذا زال العجز والاطلاق باق عاد وكيلا ولابی یوسفؒ انه اثبات ولاية التنفيذ لانه ولاية اصل التصرف باهلية وولاية التنفيذ بالملک وباللحاق لحق بالاموات وبطلت الولاية فلا تعود كملكه فی ام الولد والمدبر ولو عاد المؤكل مسلما وقد لحق بدار الحرب مرتدا الا تعود الوكالة فی الظاهر وعن محمدؒ انها تعود كما قال فی الوكيل والفرق له علی الظاهر ان مبنی الوكالة فی حق المؤكل علی الملک وقد زال فی حق الوكيل علی معنی قائم به ولم يزل باللحاق

ترجمہ...... اور جب وکیل مر گیا یا اس کو جنون مطبق ہو گیا تو وکالت باطل ہو گئی اس لئے وکیل کا مامور ہونا اس کے مجنون ہونے اور مر جانے کے بعد صحیح نہیں ہے اور اگر وکیل مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا تو اس کا تصرف جائز نہیں ہے مگر یہ کہ وہ مسلمان ہو کو واپس آئے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ یہ امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسکی وکالت عود نہیں کرے گی۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ وکالت تو اطلاق ہے کیونکہ وہ مانع دور کرنا ہے اور رہا وکیل تو وہ ایسے معانی کی وجہ سے تصرف کرتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور وکیل تباین دارین کی وجہ سے عارض لحاق کے سبب عاجز ہو گیا پھر جب عجز زائل ہو گیا اور اطلاق باقی ہے تو وہ وکیل ہو کر عود کر آیا اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل، ولایت تنفیذ کا ثابت ہونا ہے کیونکہ وکیل کو اصل تصرف کی ولایت تو اپنی لیاقت سے حاصل ہے اور نافذ کرنے کی ولایت ملک سے حاصل ہے اور دار الحرب میں جانے سے مردہ لوگوں کے ساتھ مل گیا ہے اور ولایت باطل ہو گئی تو وہ عود نہ کرے گی جیسے ام ولد اور مدبر میں اس کی ملکیت عود نہیں کرتی ہے اور اگر مؤکل مسلمان ہو کر واپس آیا حالانکہ وہ مرتد ہو کر دار الحرب کے ساتھ مل گیا تھا تو ظاہر الروایہ کے مطابق وکالت عود نہیں کرے گی اور امام محمد سے روایت ہے کہ وکالت عود کرے گی جیسا کہ امام محمد نے وکیل کے بارے میں کہا ہے اور ظاہر الروایہ کے مطابق امام محمدؒ کے قول پر فرق یہ ہے کہ وکالت کی بنیاد مؤکل کے حق میں ایسے معنی پر ہے جو اس کے ساتھ قائم ہیں اور دار الحرب میں چلے جانے سے وہ معنی زائل نہیں ہوئے۔

تشریح...... گذشتہ صفحات میں ان عوارض کو بیان کیا گیا ہے جو مؤکل کی جانب سے وکالت کو باطل کرنے والے ہیں۔ اب یہاں ان عوارض کا بیان ہے جو وکیل کی جانب سے وکالت باطل کرنے والے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اگر وکیل مر گیا یا اس کو جنون مطبق ہو گیا تو وکالت باطل ہو جائے گی دلیل یہ ہے کہ وکیل کے مجنون ہونے اور مر جانے کے بعد اس کا مامور اور وکیل ہونا درست نہیں ہے حالانکہ صحت

وکالت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ وکیل کا مامور ہونا برابر صحیح رہے۔ پس جب جنون مطبق اور مر جانے کے بعد وکیل کا مامور ہونا صحیح نہ رہا تو وکالت بھی باقی نہ رہے گی بلکہ باطل ہو جائے گی تو بحکم وکالت اس کا تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔ الا یہ کہ وہ دارالحرب سے دارالاسلام میں مسلمان ہو کر لوٹے یعنی اگر وکیل مرتد مسلمان ہو کر دارالحرب سے دارالاسلام میں واپس آ گیا تو بحکم وکالت اس کا تصرف جائز ہوگا۔ صاحبِ ہدایہ کہتے ہیں کہ مسلمان ہو کر واپس ہونے کی صورت میں وکیل کے تصرف کا جائز ہونا حضرت امام محمدؒ کا مذہب ہے ورنہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک باطل شدہ وکالت عود نہ کرے گی اگر چہ وکیل مسلمان ہو کر واپس آئے۔

**حضرت امام محمدؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ وکالت تصرف کے اطلاق اور اجازت کا نام ہے کیونکہ وکالت مانع اور رکاوٹ کو دور کرنے کا نام ہے یعنی وکیل کو مؤکل کے معاملات میں تصرف کرنے سے شرعاً ممانعت تھی لیکن جب مؤکل نے وکیل بنا کر ممانعت دور کر دی تو وکیل کے لئے اجازت حاصل ہوگئی اور تصرف کرنے کے لئے وکیل کا ہاتھ کھل گیا۔ اور رہا وکیل تو وہ ایسے معانی کی وجہ سے تصرف کرتا ہے۔ جو معانی اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں یعنی اس کا آزاد، عاقل، بالغ ہونا حاصل یہ کہ بذریعہ وکالت مؤکل کی طرف سے وکیل کو تصرف کرنے کی اجازت بھی حاصل ہوگئی اور وکیل، حریت عقل اور بلوغ کی وجہ سے تصرف کرنے کا اہل بھی ہے لیکن وکیل ایک عارض کی وجہ سے تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا اور وہ عارض وکیل کا دارالحرب میں چلا جانا ہے کیونکہ دارالاسلام اور دارالحرب میں تباین ہے۔ پس تباین دار کیوجہ سے وکیل تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا لیکن جب مرتد وکیل مسلمان ہو کر دارالاسلام میں واپس آ گیا تو عجز عن التصرف زائل ہو گیا اور مؤکل کی طرف سے اجازت برابر قائم ہے پس جب مؤکل کی طرف سے اجازت قائم ہے اور عجز زائل ہو گیا تو وکیل سابقہ وکالت پر عود کر آئے گا اور بحیثیت مؤکل کے لئے تصرف کرنے کا مجاز ہوگا۔

**حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ وکالت، تصرف کا نام نہیں ہے۔ بلکہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت کا نام وکالت ہے کیونکہ وکیل کو اصل تصرف کی لیاقت حاصل ہے پس وکیل مؤکل کے مال میں تصرف کی لیاقت تو رکھتا ہے لیکن اس کو یہ تصرف جائز نہیں ہے اور تصرف نافذ کرنے کی ولایت اس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ اس تصرف کا مالک ہو پس جب مؤکل نے کسی کو وکیل کیا تو وکیل اس تصرف کا مالک ہو گیا پھر جب وکیل دارالحرب میں مل گیا تو وہ مردہ آدمیوں کے ساتھ مل گیا اور جب وکیل مردہ آدمیوں کے ساتھ مل گیا تو اس کی ملک باطل ہوگئی۔ کیونکہ مردہ آدمی، مالک ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا ہے اور جب وکیل کی ملک باطل ہوگئی تو اس کی ولایت بھی باطل ہوگئی۔ یعنی تصرف نافذ کرنے کی ولایت نہیں رہی اور باطل شدہ چیز چونکہ عود نہیں کرتی اس لئے تصرف نافذ کرنے کی ولایت عود نہیں کرے گی۔ اور مسلمان ہو کر دارالاسلام میں واپس آنے سے وکیل کی سابقہ وکالت حاصل نہ ہوگی۔ جیسے ام ولد اور مدبر میں اس کی ملکیت عود نہیں کرتی ہے یعنی اگر وکیل مذکور مرتد ہو کر دارالحرب میں مل گیا یعنی قاضی نے اس کے حربی ہونے کا حکم دیدیا تو اس کی ام ولد باندی اور مدبر غلام آزاد ہو گئے کیونکہ مدبر اور ام ولد، مولی کے مرنے سے آزاد ہو جاتے ہیں اور مولی کا دارالحرب میں مل جانا بھی مرنے کے برابر ہے اس لئے یہ دونوں آزاد ہو جائیں گے اب اگر وکیل مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو اس کی ام ولد اور مدبر دوبارہ اس کی ملکیت میں نہیں آئیں گے اسی طرح اس کی وکالت بھی عود نہ کرے گی یعنی اس کو تصرف نافذ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر مؤکل مرتد ہو کر دارالحرب میں مل جائے اور پھر مسلمان ہو کر دارالاسلام میں واپس آ جائے تو

ظاہر الروایہ کے مطابق اس کی وکالت عود نہیں کرے گی اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ مؤکل کی توکیل بھی عود کرے گی جیسا کہ وکیل میں ان کا قول ہے یعنی نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر مؤکل دار الحرب سے مسلمان ہو کر واپس آیا تو اس کی وکالت عود کرے گی یعنی اس کا مقرر کردہ وکیل بدستور وکیل رہے گا جیسے وکیل اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا پھر مسلمان ہو کر واپس آیا تو امام محمدؒ کے نزدیک وہ بدستور اپنی سابقہ وکالت پر ہو جاتا ہے خلاصہ یہ کہ مؤکل کے بارے میں امام محمدؒ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت نوادر کی ہے کہ اس روایت کے مطابق وکیل اور مؤکل کے درمیان کچھ فرق نہیں ہے۔ حتی کہ دار الحرب سے دونوں کے مسلمان ہو کر واپس آنے پر وکالت عود کرتی ہے دوسری روایت ظاہر الروایہ کی ہے کہ اس کے مطابق وکیل اور مؤکل میں فرق ہے چنانچہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر وکیل دار الحرب میں مل جانے کے بعد مسلمان ہو کر واپس آیا تو

وکالت عود کرتی ہے اور اگر مؤکل واپس آیا تو وکالت عود نہیں کرتی ہے۔ ظاہر الروایہ کے مطابق امام محمدؒ کے واسطے وجہ فرق یہ ہے کہ مؤکل کے حق میں وکالت کی بنیاد ملک پر ہے یعنی مؤکل کو وکیل کرنے کا حق اس لئے ہے کہ مؤکل اسی شی کا مالک ہے جس کے بارے میں وکیل کو وکیل کیا ہے لیکن جب مؤکل مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا اور قاضی نے اس کے دار الحرب میں ملنے کا حکم بھی کر دیا تو مؤکل کی ملک زائل ہو گئی اور جب مؤکل کی ملک زائل ہو گئی تو وکالت بھی قطعی طور سے باطل ہو گئی اور باطل شدہ چیز چونکہ عود نہیں کرتی اس لئے مؤکل کی یہ وکالت بھی عود نہ کرے گی اور وکیل کے حق میں وکالت کی بنیاد ایسے معنی پر ہے جو وکیل کے ساتھ قائم ہیں یعنی وکیل کا آزاد عاقل بالغ ہونا۔ اور یہ معنی دار الحرب میں مل جانے سے زائل نہیں ہوتے۔ پس جب یہ معنی دار الحرب میں مل جانے سے زائل نہیں ہوئے تو دار الحرب میں مل جانے کے باوجود بھی وکیل کا محل تصرف باقی رہا لیکن عارض یعنی لحاق دار الحرب کی وجہ سے تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا مگر جب دار الحرب سے واپس آنے پر یہ عارض زائل ہو گیا تو ایسا ہو گیا گویا یہ عارض نہیں تھا۔ بہر حال جب یہ عارض زائل ہو کر کان لم یکن کے درجہ میں ہو گیا تو وکالت عود کر آئے گی وکیل کو بحیثیت وکیل تصرف کرنے کی اجازت ہو گی۔

## کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا پھر خود وہی کام کر لیا تو وکالت باطل ہے

**قال ومن وكل اخر بشئى ثم تصرف بنفسه فيما وكل به بطلت الوكالة وهٰذا اللفظ ينتظم وجوها مثل ان يوكله باعتاق عبده اوبكتابته فاعتقه او كاتبه المؤكل بنفسه او يوكله بتزويج امرأته او بشراء شيء ففعله بنفسه او يوكل بطلاق فطلقها الزوج ثلثا او واحدة وانقضت عدتها او بالخلع فخالعها بنفسه لانه لما تصرف بنفسه تعزر على الوكيل التصرف فبطلت الوكالة حتى لو تزوجها بنفسه وابانها لم يكن للوكيل ان يزوجها منه لان الحاجة قد انقضت بخلاف ما اذاتزوجها الوكيل وابانها له ان يزوج المؤكل لبقاء الحاجة وكذا لو وكله ببيع عبده فباعه بنفسه فلو رد عليه بعيب بقضاء القاضي فعن ابى يوسف انه ليس للوكيل ان**

**يبيعه مرة اخرى لان بيعه بنفسه منع له من التصرف فصار كالعزل وقال محمد له ان يبيعه مرة اخرى لان الوكالة باقية لانه اطلاق والعجز قد زال بخلاف ما اذا وكله بالهبة فوهب بنفسه ثم رجع لم يكن للوكيل ان يهب ثانيا لانه مختار فى الرجوع فكان دليل عدم الحاجة اما الرد بقضاء بغير اختياره فلم يكن دليل زوال الحاجة فاذا عاد اليه قديم ملكه كان له ان يبيعه والله أعلم**

ترجمہ...... اگر کسی نے دوسرے کو کسی کام کا وکیل کیا پھر جس کام کا وکیل کیا تھا اس کو خود کر لیا تو وکالت باطل ہوگئی یہ عبارت بہت سی صورتوں کو شامل ہے مثلاً اپنا غلام آزاد کرنے کے واسطے وکیل کیا یا غلام مکاتب کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے خود اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مکاتب کر دیا۔ یا اس کو کسی معینہ عورت کے ساتھ نکاح کرنے کے واسطے یا معینہ چیز خریدنے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے یہ کام خود کر لیا یا اپنی بیوی کو طلاق دینے [illegible] کرے پھر شوہر مؤکل نے اس کو تین طلاقیں دیدیں یا ایک طلاق دی اور اس کی عدت پوری ہوگئی یا خلع کرنے کا وکیل کرے پھر اس سے مؤکل نے خود ہی خلع کر لیا اس لئے کہ جب مؤکل نے بذاتِ خود تصرف کیا تو وکیل پر تصرف کرنا متعذر ہو گیا پس وکالت باطل ہوگئی حتی کہ اگر مؤکل نے اس عورت سے بذاتِ خود نکاح کیا اور اس کو بائنہ کر دیا تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ مؤکل کا اس کے ساتھ نکاح کر دے کیونکہ حاجت پوری ہو چکی اسکے برخلاف جب وکیل نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا اور اس کو بائنہ کر دیا تو وکیل کو یہ اختیار ہے کہ مؤکل کے ساتھ اس کا نکاح کر دے کیونکہ حاجت باقی ہے۔ اور اسی طرح اگر اپنا غلام بیچنے کا وکیل کیا پھر اس کو خود فروخت کر دیا۔ پس اگر غلام کسی عیب کی وجہ سے بحکم قاضی مؤکل پر واپس کیا گیا تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اس کو دوبارہ فروخت کرے کیونکہ مؤکل کا بذاتِ خود فروخت کرنا وکیل کو تصرف سے روکنا ہے پس یہ معزول کرنے کے مانند ہو گیا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ وکیل کو دوبارہ فروخت کرنے کا اختیار ہے۔ کیونکہ وکالت باقی ہے اسلئے کہ وکالت اطلاق ہے اور عجز زائل ہو گیا برخلاف اس کے اگر وکیل کو یہ غلام ہبہ کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر بذاتِ خود مؤکل نے اس کو ہبہ کر دیا پھر ہبہ سے رجوع کر لیا تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ اس کو دوبارہ ہبہ کرے کیونکہ مؤکل رجوع کرنے میں مختار ہے پس یہ عدم حاجت کی دلیل ہے اور رہا بغیر مؤکل کے اختیار کے بحکم قاضی بیع واپس کرنا تو یہ زوالِ حاجت کی دلیل نہیں ہے پس جب وہ غلام اس مؤکل کے پاس اس کی قدیم ملک سے واپس آیا تو وکیل کے لئے اس کو فروخت کرنے کا اختیار ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو کسی کام کا وکیل کیا پھر جس کام کے لئے وکیل کیا تھا مؤکل نے اس کو خود کر لیا تو وکالت باطل ہوگئی۔

صاحبِ ہدایہ نے کہا کہ قدوری کا کلام بہت سی صورتوں کو شامل ہے مثلاً:

۱) اپنا غلام آزاد کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے اس کو خود آزاد کر دیا۔

۲) اپنا غلام مکاتب کرنے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے خود ہی اسکو مکاتب کر دیا۔

۳) اس بات کے لئے وکیل کیا کہ وہ ایک متعینہ عورت کے ساتھ مؤکل کا نکاح کرادے مگر مؤکل نے خود ہی اس عورت کے ساتھ نکاح کر لیا۔

۴) کوئی معین چیز خریدنے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے اس چیز کو خود کرلیا۔

۵) اپنی بیوی کو طلاق دینے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے خود اس کو تین طلاقیں دے دیں یا ایک طلاق دی اور اس کی عدت گزر گئی۔

۶) اپنی بیوی کو خلع دینے کے واسطے وکیل کیا پھر مؤکل نے بذاتِ خود اس کو خلع دیا ان تمام صورتوں میں وکالت باطل ہوجائے گی اور وکیل کو بحکم وکالت اس کام میں تصرف کرنے کا اختیار نہ ہوگا جس کا اس کو وکیل کیا تھا۔ تمام صورتوں میں وکالت باطل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب مؤکل نے بذاتِ خود تصرف کرلیا تو وکیل کے لئے تصرف کرنا متعذر ہوگیا کیونکہ مؤکل کے تصرف کرنے کے بعد وکیل کا تصرف کرنا تحصیلِ حاصل کو مستلزم ہے حالانکہ تحصیل حاصل ممتنع ہے۔

بہر حال وکیل پر تصرف کرنا متعذر ہوگیا تو وکالت باطل ہوگئی کیونکہ وکیل کے تصرف کرنے کا نام ہی وکالت ہے۔

صاحبِ ہدایہ نے اس مسئلہ پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر مؤکل نے بذاتِ خود اس عورت کے ساتھ نکاح کیا جس عورت کے ساتھ نکاح کرنے کا وکیل کیا تھا اور پھر مؤکل نے اس عورت کو طلاق دے کر بائنہ کردیا تو وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ مؤکل کے ساتھ دوبارہ اس عورت کا نکاح کردے کیونکہ مؤکل کے بذاتِ خود اس عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے اس کی ضرورت پوری ہوچکی اور جب مؤکل کی وہ ضرورت پوری ہوچکی جس کو پورا کرنے کے لئے وکیل کیا گیا تھا تو وکالت باطل ہوگئی اور جب وکالت باطل ہوگئی تو وکیل کو دوبارہ نکاح کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر وکیل نے خود اس عورت کے ساتھ نکاح کر کے اس کو بائنہ کردیا تو وکیل کو اختیار ہے کہ مؤکل کا اس عورت کے ساتھ نکاح کردے کیونکہ اس عورت کے ساتھ نکاح کرنے کیلئے مؤکل کی ضرورت باقی ہے اور جب مؤکل کی ضرورت باقی ہے تو وکالت بھی باقی ہے۔ اور جب وکالت باقی ہے تو وکیل کو اختیار بھی ہوگا کہ مؤکل کا اس کے ساتھ نکاح کردے۔

اسی طرح وکالت اس صورت میں باطل ہوجائے گی جبکہ کسی نے دوسرے آدمی کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل کیا اور پھر خود ہی اس کو فروخت کردیا ہو۔ پھر اگر یہ غلام کسی عیب کی وجہ سے بحکم قاضی مؤکل کی طرف واپس کردیا گیا تو حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکیل کے لئے دوبارہ اس غلام کو فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ مؤکل کا بذاتِ خود اس غلام کو فروخت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مؤکل نے وکیل کو تصرف کرنے سے روک دیا ہے۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ وکیل کو صراحۃً معزول کردیا ہو پس جس طرح صراحۃً معزول کرنے کی صورت میں وکیل کو تصرف کا اختیار نہیں ہوتا اسی طرح اس صورت میں بھی وکیل کو دوبارہ غلام فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل کو اس صورت میں دوبارہ فروخت کرنے کا اختیار حاصل ہوگا کیونکہ وکالت اس کام کی مطلق اجازت کا نام ہے جس کام کا اس کو وکیل کیا ہے اور مؤکل کی طرف سے اجازت تاہنوز باقی ہے البتہ مؤکل کے اس غلام کو بذاتِ خود فروخت کرنے کی وجہ سے وکیل تصرف سے عاجز ہوگیا تھا لیکن جب غلام مؤکل کے پاس واپس آ گیا تو یہ عجز زائل ہوگیا۔ بہر حال جب عجز زائل ہوگیا اور وکالت باقی ہے تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ وہ اس غلام کو دوبارہ فروخت کردے۔

اس کے برخلاف اگر کسی نے دوسرے آدمی کو کوئی چیز ہبہ کرنے کا وکیل کیا اور پھر مؤکل نے بذاتِ خود ہبہ کردیا پھر مؤکل نے ہبہ

سے رجوع کرلیا تو وکیل کو بالا جماع دوبارہ ہبہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ مؤکل جو بذاتِ خود ہبہ کرنے والا ہے وہ رجوع کرنے میں مختار ہے یعنی اس نے اپنے اختیار سے رجوع کیا ہے۔

اور مؤکل کا اپنے اختیار سے رجوع کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو ہبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس کو ہبہ کی ضرورت ہوتی تو وہ ہرگز رجوع نہ کرتا۔ پس مؤکل کا ہبہ سے رجوع کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے وکالت کو ختم کر دیا ہے۔ اور جب مؤکل، وکالت ختم کر چکا تو وکیل کو ہبہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اور رہا معیب مبیع کا بحکم قضاء مؤکل کی طرف سے واپس آنا تو یہ مؤکل کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ مؤکل کو مجبوراً لینا پڑا۔ اور جب ایسا ہے تو مبیع کا مؤکل کی طرف واپس آنا اس بات کی دلیل نہ ہوگا کہ مؤکل کو غلام فروخت کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ مؤکل کو غلام فروخت کرنے کی ضرورت باقی ہے پس جب غلام معیب مؤکل کی طرف اس کی قدیم ملک کے تحت واپس آیا اور اس کو فروخت کرنے کی ضرورت موجود ہے تو وکیل کو اختیار رہوگا کہ اس کو فروخت کر دے۔ واللہ اعلم بالصواب

جمیل احمد عفی عنہ

# کتـــاب الـــدعـوٰی

ترجمہ...... یہ کتاب دعویٰ کے بیان میں ہے

تشریح...... وکالت کے ابواب میں سب سے زیادہ مشہور وکالت بالخصومت ہے اور وکالت بالخصومت دعویٰ کا سبب داعی ہے اور دعویٰ اس کا مسبب ہے اور مسبب چونکہ سبب کے بعد ہوتا ہے اس لئے مصنف ہدایہ نے کتاب الدعویٰ کو وکالت کے بعد ذکر فرمایا ہے دعویٰ لغت میں اس قول کا نام ہے جس سے انسان دوسرے آدمی پر حق واجب کرنے کا ارادہ کرے اور فقہاء کی اصلاح میں دعویٰ اس شخص ( قاضی ) کی مجلس میں حق کے مطالبہ کا نام ہے جو شخص ثبوت حق کی صورت میں چھٹکارا دلانے پر قادر ہو۔ دعویٰ کا سبب وہی ہے جو بیع کا سبب ہے یعنی تعلق البقاء المقدور بتعاطی المعاملات، کیونکہ مدعی کا دعویٰ یا بقاء نسل کی طرف راجع ہوگا یا بقاء نفس کی طرف یا ان دونوں کے توابع کی طرف اور تینوں صورتوں میں زندگی کو باقی رکھنا مقصود ہوتا ہے۔

## دعویٰ صحیح ہونے کی شرطیں

۱۔ مجلس قاضی

۲۔ مدعی کا دعویٰ خصم حاضر پر ہو۔

۳۔ مدعی بہ شئی معلوم ہو۔

۴۔ اس دعویٰ کے ساتھ مدعیٰ علیہ پر حکم متعلق ہوتا ہو۔

کیونکہ مجلس غیر قاضی میں دعویٰ صحیح نہیں ہوتا اور خصم اگر حاضر نہ ہو یا مدعی بہ مجہول ہو یا دعویٰ سے مدعیٰ علیہ پر کچھ لازم نہ ہوتا ہو تو ان صورتوں میں دعویٰ فاسد ہوگا۔ دعویٰ کا حکم یہ ہے کہ خصم پر نعم یا لا کے ساتھ جواب واجب ہو۔

## مدعی پر ترک دعویٰ سے خصومت پر جبر نہیں اور مدعیٰ علیہ پر جبر ہے

قال المدعی من لا یجبر علی الخصومة اذا ترکها والمدعٰی علیه من یجبر علی الخصومة ومعرفة الفرق بینهما من اهم ما یبتنی علیه مسائل الدعوٰی وقد اختلف عبارات المشائخ فیه فمنها ما قال فی الکتاب وهو حد عام صحیح وقیل المدعی من لا یستحق الابحجة کالخارج والمدعٰی علیه من یکون مستحقا بقوله من غیر حجة کذی الید وقیل المدعی من یتمسک بغیر الظاهر والمدعٰی علیه من یتمسک بالظاهر وقال محمدؒ فی الاصل المدعٰی علیه هو المنکر وهذا صحیح لکن الشان فی معرفته والترجیح بالفقة عند الحذاق من اصحابنا لان الاعتبار للمعانی دون الصور فان المودع اذا قال رددت الودیعة فالقول قوله مع الیمین وان کان مدعیا للرد صورة لانه ینکر الضمان معنًی

ترجمہ...... مدعی وہ شخص ہے کہ اگر وہ دعویٰ ترک کرے تو اس کو خصومت پر مجبور نہ کیا جائے اور مدعیٰ علیہ وہ ہے جس کو خصومت پر مجبور کیا

جائے جن امور پر مسائل دعویٰ مبنی ہیں ان میں سب سے زیادہ اہم ان دونوں کے درمیان فرق کو پہچاننا ہے اس بارے میں مشائخ کی عبارتیں مختلف ہیں۔ منجملہ ان میں سے ایک وہ ہے جس کو قدوری میں بیان کیا ہے یہ تعریف عام ہے صحیح ہے اور کہا گیا کہ مدعی وہ شخص ہے جو بغیر حجت کے مستحق نہ ہو جیسے وہ شخص جو دوسرے کے قبضہ میں کسی عین کا دعویٰ کرتا ہو اور مدعیٰ علیہ وہ شخص ہے جو صرف اپنے قول سے بغیر حجت کے مستحق ہو جیسے قابض اور کہا گیا کہ مدعی وہ ہے جو خلاف ظاہر سے استدلال کرے اور مدعیٰ علیہ وہ ہے جو ظاہر سے استدلال کرے اور امام محمدؒ نے مبسوط میں کہا کہ مدعیٰ علیہ وہ شخص ہے جو منکر ہو یہ قول اگرچہ صحیح ہے لیکن گفتگو اسی کی شناخت میں ہے اور فقہ کے ذریعہ ترجیح دینے کا حق ہمارے علماء میں ماہرین کو حاصل ہے۔ اس لئے کہ اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ صورتوں کا چنانچہ اگر مودع (بفتح الدال) نے کہا کہ میں ودیعت واپس کر چکا تو مع الیمین اسی کا قول معتبر ہوگا اگرچہ وہ صورۃً واپس کرنے کا مدعی ہے کیونکہ وہ معنی ضمان کا منکر ہے۔

تشریح ..... صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ جن امور پر مسائل دعویٰ مبنی ہیں ان میں سب سے زیادہ اہم بات مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان فرق کی شناخت ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے البینة علی المدعی والیمین علی من انکر۔ یعنی مدعی پر بینہ ہے اور مدعیٰ علیہ پر یمین ہے لہٰذا ان دونوں کی معرفت ضروری ہوئی یہی وجہ ہے کہ مدعی اور مدعیٰ علیہ کی تعریف میں مشائخ کا زبردست اختلاف ہے چنانچہ صاحب قدوری نے فرمایا کہ مدعی وہ شخص ہے جس کو خصومت پر مجبور نہ کیا جائے یعنی دعوٰی کرنے کے بعد اگر وہ دعویٰ کو ترک کرنا چاہے تو اس کو ترک کر دے اس پر کسی طرح کا جبر نہیں ہے اور مدعیٰ علیہ وہ شخص ہے جس کو خصومت پر مجبور کیا جائے یعنی مدعی کے دعوٰی کرنے کے بعد اس پر جواب دینا لازم ہے خصومت سے پہلوتہی کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

۱ صاحب ہدایہ نے کہا کہ یہ تعریف عام بھی ہے اور صحیح بھی ہے عام تو اس لئے ہے کہ مدعی مدعیٰ علیہ کے سلسلہ میں جس قدر تعریفیں کی گئیں ہیں یہ تعریف ان سب کو شامل ہے اور صحیح اس لئے ہے کہ یہ تعریف اپنے تمام افراد کو جامع اور دخولِ غیر سے مانع ہے بعض حضرات مشائخ نے کہا کہ مدعی وہ شخص ہے جو صرف حجت سے مستحق ہوسکتا ہو یعنی یا تو وہ خود بینہ پیش کرے یا مدعیٰ علیہ اقرار کرے اور یا مدعیٰ علیہ قسم کھانے سے انکار کرے۔ جیسے وہ شخص جو ایسے عین کا دعویٰ کرتا ہے جو دوسرے آدمی کے قبضہ میں ہو اس صورت میں مدعی اس عین شئ کا مستحق اسی وقت ہوگا جبکہ حجت شرعیہ موجود ہو یعنی مدعیٰ علیہ (قابض) اس دعوٰی کا اقرار کرے یا مدعی بینہ پیش کر دے یا بینہ ہونے کی صورت میں مطالبہ یمین پر مدعیٰ علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے اور مدعیٰ علیہ وہ شخص ہے جو صرف اپنے قول سے بغیر حجت کے مستحق ہو جائے جیسے وہ شخص فی الحال عین شئ پر قابض ہے چنانچہ اگر قابض نے یہ کہا کہ یہ شئ میری ملک ہے تو صرف اتنا کہنے سے اس کا حق ثابت ہو جائے گا جب تک کہ مدعی اپنا استحقاق ثابت نہ کر دے بعض حضرات علماء نے کہا کہ مدعی وہ شخص ہے جو خلاف ظاہر سے استدلال کرے یعنی اس کا قول ظاہر کے خلاف ہو اور مدعیٰ علیہ وہ شخص ہے جس کا قول ظاہر حال کے موافق ہو۔

حضرت امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ مدعیٰ علیہ منکر کو کہتے ہیں صاحبِ ہدایہ نے کہا کہ امام محمدؒ کا یہ قول صحیح ہے کیونکہ ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے الیمین علیٰ من انکر اور ایک حدیث میں ہے الیمین علی المدعٰی علیہ دونوں حدیثوں کو جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مدعیٰ علیہ اور منکر دونوں ایک ہیں یعنی مدعیٰ علیہ ہی منکر ہوتا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کے اس قول سے بات صاف نہیں ہوتی کیونکہ ہماری گفتگو اسی منکر کی شناخت میں ہے کہ فریقین میں سے مدعی کون ہے اور منکر (مدعیٰ علیہ) کون ہے اس لئے کہ بعض صورتوں میں ایک آدمی صورۃً مدعی معلوم ہوتا ہے اور معنیً منکر معلوم ہوتا ہے اور کبھی ایک شخص صورۃً منکر معلوم ہوتا ہے اور معنیً مدعی معلوم ہوتا ہے یعنی ایک شخص میں ایک جہت سے دعویٰ اور ایک جہت سے انکار جمع ہو جاتا ہے اور جب ایک شخص میں دعویٰ اور انکار دونوں جمع ہو جاتے ہیں تو یہ شناخت کرنا لازم ہوگا کہ یہ شخص مدعی ہے یا منکر اور مدعیٰ علیہ ہے۔

صاحبِ ہدایہ نے فرمایا کہ ہمارے علماء میں سے جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے حذاقت اور مہارت عطاء فرمائی ہے وہ حضرات معنی کے ذریعہ ترجیح دیتے ہیں۔ یعنی جب دعوٰی کی جہت اور انکار کی جہت متعارض ہو جائیں تو معنی کے ذریعہ ترجیح دی جائے گی یعنی معنی کے اعتبار سے اگر وہ مدعی ہے تو اس کی مدعی قرار دیں گے اور اگر معنی کے اعتبار سے منکر ہے تو اس کو منکر اور مدعیٰ علیہ کہا جائے گا کیونکہ درحقیقت معانی کا اعتبار ہوتا ہے اور ظاہری صورت اور لفظ کا اعتبار نہیں ہوتا چنانچہ اگر مودَع (بفتح الدال) نے دعویٰ کیا کہ میں ودیعت کا مال مودِع (بکسر الدال) کو واپس کر چکا ہوں تو مع الیمین اسی کا قول معتبر ہوگا اگر چہ مودَع (بفتح الدال) صورۃً واپس کرنے کا مدعی ہے لیکن معنیً وجوب ضمان کا منکر ہے یعنی در پردہ وہ کہتا ہے کہ مجھ پر ضمان واجب نہیں ہے پس اس شخص میں چونکہ صورت اور معنی کی دونوں جہتیں متعارض ہو گئیں اس لئے معنی کی جہت کو ترجیح دے کر یہ کہا گیا کہ مودَع (بفتح الدال) منکر اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں چونکہ منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی مودَع (بفتح الدال) کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

## دعویٰ کب قبول کیا جائے گا

**قال ولايقبل الدعوى حتى يذكر شيئا معلوما في جنسه وقدره لان فائدة الدعوٰى الالزام بواسطة اقامة الحجة والالزام في المجهول لايتحقق فان كان عينا في يد المدعىٰ عليه كلف احضارها ليشير اليها بالدعوٰى وكذا في الشهادة والاستحلاف لان الاعلام باقصى مايمكن شرط وذالك بالاشارة في المنقول لان النقل ممكن والاشارة ابلغ في التعريف ويتعلق بالدعوٰى وجوب الحضور وعلىٰ هٰذا القضاة من آخرهم في كل عصر ووجوب الجواب اذاحضر ليفيد حضوره ولزوم احضاره العين المدعاة لما قلنا واليمين اذا انكره وسنذكره ان شاء الله تعالىٰ. قال وان لم تكن حاضرة ذكر قيمتها ليصير المدعى معلوما لان العين لاتعرف بالوصف والقيمةتعرف به وقد تعذر مشاهدة العين وقال الفقيه ابو الليث يشترط مع بيان القيمة ذكر الذكورةوالانوثة**

---

ترجمہ...... اور دعویٰ قبول نہیں ہوگا یہاں تک کہ مدعی ایسی شی بیان کرے جس کی جنس اور مقدار معلوم ہو اس لئے کہ دعویٰ کا فائدہ اقامتِ حجت کے واسطے سے مدعیٰ علیہ پر مدعی بہ کو لازم کرنا ہے حالانکہ مجہول چیز کا لازم کرنا ناممکن ہے۔ پس اگر مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں کوئی مال عین ہو تو مدعیٰ علیہ کو تکلیف دی جائے گی کہ وہ اس مال کو عدالت میں حاضر کرے تا کہ دعوی کرنے میں اس کی طرف اشارہ کیا جائے۔ اور اسی طرح گواہی اور قسم لینے میں اس لئے کہ تا وسعت امکاں آگاہ کرنا شرط ہے۔ اور ایسی آگاہی مال منقول میں اشارہ سے ہوتی ہے کیونکہ منتقل کرنا ممکن ہے اور تعریف اور شناخت میں اشارہ ابلغ ہوتا ہے اور دعویٰ صحیح کے ساتھ (چند امور) متعلق ہوتے ہیں مدعی کا

حاضر ہونا اول سے آخر تک ہر زمانے کے قاضی اسی قول پر چلتے آئے ہیں اور جواب کا واجب ہونا جب مدعی علیہ حاضر ہوتا کہ اس کی حاضری مفید ہو اور مال منقول جس میں دعویٰ واقع ہوا ہے اس کو حاضر کرنا لازم ہے دلیل وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے۔ اور مدعی علیہ جب دعوی کا انکار کر دے یمین لازم ہے اس کو انشاء اللہ عنقریب ذکر کریں گے اور اگر وہ مال منقول حاضر نہ ہو تو اس کی قیمت ذکر کر دے تا کہ مدعیٰ (جس کا دعوی کیا گیا ہے) معلوم ہو سکے اس لئے کہ مال منقول وصف کے ذریعہ معلوم نہیں ہو سکتا ہے اور قیمت کے ذریعہ شناخت ہو سکتی ہے حالانکہ مال عین کا مشاہدہ کرنا متعذر ہے فقیہ ابواللیث نے کہا کہ قیمت بیان کرنے کے ساتھ مذکر اور مؤنث ہونے کا ذکر کرنا بھی شرط ہے۔

تشریح ...... صاحب قدوری نے کہا کہ مدعی کا دعوی اس وقت قبول ہوگا جب وہ اس شی کی جنس اور مقدار ذکر کر دے جس کا دعوی کیا گیا ہے مثلاً یہ کہے کہ میرے فلاں آدمی پر ایک سو دینار ہیں ایک سو درہم ہیں ایک کر گندم ہے کیونکہ دعوی کا فائدہ یہ ہے کہ حجت قائم کر کے مدعیٰ علیہ پر مدعی کا حق لازم کیا جائے اور مجہول چیز کا لازم کرنا چونکہ ممکن نہیں ہے اس لئے شی مدعی بہ کی جنس اور مقدار کا بیان کرنا ضروری ہے۔

صاحب قدوری کہتے ہیں کہ اگر مدعی بہ (جس کا دعوی کیا گیا ہے) مدعٰی علیہ کے قبضہ میں مال عین منقول ہو، تو مدعٰی علیہ کو تکلیف دی جائے گی کہ وہ اس مال کو عدالت قاضی میں حاضر کرے تا کہ مدعی، دعویٰ کرتے وقت اس مال کی طرف اشارہ کر سکے اسی طرح اگر گواہوں نے گواہی دی یا مدعی علیہ سے قسم لی گئی تو مدعٰی علیہ کو زحمت دی جائے گی کہ وہ مال مدعٰی بہ کو حاضر کرے تا کہ گواہ ادائے شہادت کے وقت اسکی طرف اشارہ کر سکے اسی طرح اگر گواہوں نے گواہی دی یا مدعٰی علیہ سے قسم لی گئی تو مدعٰی علیہ کو زحمت دی جائے گی کہ وہ مال مدعٰی بہ کو حاضر کرے تا کہ گواہ ادائے شہادت کے وقت اس کی طرف اشارہ کر سکیں اور مدعٰی علیہ قسم کے وقت اشارہ کر سکے۔

دلیل ...... یہ ہے کہ مدعی بہ کے بارے میں جہاں تک ممکن ہو آگاہ کرنا شرط ہے اور ایسی آگاہی مال منقول میں اشارہ سے ہوتی ہے کیونکہ مال منقول عدالت میں منتقل کرنا بھی ممکن ہے اور اشارہ سے شناخت غایت درجہ کی ہوتی ہے اس لئے کہ اشارہ کرنا تو ایسا ہے جیسے کسی چیز پر ہاتھ رکھ دیا ہو اور ہاتھ رکھنے کے بعد شناخت میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ بہر حال اشارہ کرنے کیلئے اس شی مدعی بہ کا مجلس قاضی میں حاضر کرنا ضروری ہے۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ دعویٰ صحیحہ کے ساتھ چند امور متعلق ہوتے ہیں۔

ا:۔ مدعی علیہ پر مجلس قاضی میں حاضر ہونا واجب ہے ہر زمانہ کے قاضیوں کا عمل بھی اسی پر ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ اور صحابہ کے بعد تابعین نے اسی پر عمل کیا ہے اور کسی نے نکیر نہیں کی اور ابن ابی لیلیٰ یہی عمل کرتے تھے مگر ابو حنیفہؒ نے نکیر نہیں کی پس یہ اجماع کے قائم مقام ہے اور اس سلسلہ میں اصل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے۔

وَإِذَا دُعُوٓا إِلَى اللّٰهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ

یعنی جب ان کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلایا جائے تا کہ وہ ان کے درمیان فیصلہ کرے تو ایک فریق ان میں سے اعراض کرتا ہے۔

۲۔ جب مدعیٰ علیہ حاضر ہوتو اس پر نعم یا لا کے ساتھ جواب دیناواجب ہے تا کہ اس کی حاضری سودمند ثابت ہو کیونکہ مدعی کی حاضری کا مقصد ہی جواب دہی کرنا ہے۔

۳۔ مال منقول جس میں دعویٰ واقع ہوا ہے سابقہ دلیل کی وجہ سے اس کا مجلسِ قاضی میں حاضر کرنالازم ہے۔

۴۔ اور مدعی علیہ اگر دعویٰ کا انکار کردے اور مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو مدعٰی علیہ پر یمین لازم ہے لزوم یمین کا بیان ان شاء اللہ اس باب کے آخیر میں آئے گا۔

صاحب قدوری نے کہا کہ اگر مال منقول جس کا دعویٰ کیا گیا ہے مدعٰی علیہ کے قبضہ میں موجود نہ ہو بلکہ تلف ہوگیا یا غائب ہوگیا جس کا ٹھکانہ معلوم نہیں ہے تو اس صورت میں مدعی اس مال کی قیمت ذکر کردے تا کہ مدعٰی معلوم ہو کر دعوی درست ہو جائے اس صورت میں وصف کا بیان کرنا کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ وصف کبھی بہت سے اعیان کے درمیان مشترک ہوتا ہے تو اشتراک کی وجہ سے وصف کے ذریعہ عین شی کی شناخت نہ ہو سکے گی اور جب ایسا ہے تو اس اشتراک کی وجہ سے وصف کا بیان مفید ثابت نہ ہوگا اور رہی قیمت تو اس کے ذریعہ شی کی شناخت ہوسکتی ہے پس جب قیمت کے ذریعہ شی کی شناخت ہوسکتی ہے۔ اور عین شی کا مشاہدہ کرنا متعذر ہے تو قیمت کا ذکر کرنا مفید ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں قیمت کا ذکر ہی آ گاہی کا آخری امکانی درجہ ہے۔

فقیہ ابواللیث نے کہا کہ مذکورہ صورت میں بیان قیمت کے ساتھ یہ بیان کرنا بھی ضروری ہے کہ وہ چیز جس کا دعوی کیا گیا ہے مذکر ہے یا مؤنث ہے۔

## زمین کے دعویٰ کیلئے زمین کی حدود اربعہ بیان کرے

قال فان ادعى عقارا حدده وذكر انه فى يد المدعىٰ عليه وانه يطالبه به لانه تعذر التعريف بالاشارة لتعذر النقل فيصار الى التحديد فان العقار يعرف به ويذكر الحدود الاربعة ويذكر اسماء أصحاب الحدود وانسابهم ولابد من ذكر الجد لانّ تمام التعريف به عند ابى حنيفة على ما عرف هو الصحيح ولو كان الرجل مشهورا يكتفى بذكره فان ذكر ثلثة من الحدود يكتفى بها عندنا خلافا لزفرؒ لوجود الاكثر بخلاف ما اذا غلط فى الرابعة لانه يختلف به المدعىٰ ولا كذالک بتركها وكما يشترط التحديد فى الدعوٰى يشترط فى الشهادة وقوله فى الكتاب وذكر انه فى يد المدعىٰ عليه لابد منه لانه انما ينتصب خصما اذا كان فى يده وفى العقار لايكتفى بذكر المدعى وتصديق المدعىٰ عليه انه فى يده بل لا يثبت اليد فيه الا بالبينة او علم القاضى هو الصحيح نفيا لتهمة المواضعة اذالعقار عساه فى يد غيرهما بخلاف المنقول لان اليد فيه مشاهدة وقوله وانه يطالبه به لان المطالبة حقه فلا بد من طلبه ولانه يحتمل ان يكون مرهونا فى يده او محبوسا بالثمن فى يده وبالمطالبة يزول هٰذا الاحتمال وعن هٰذا قالوا فى المنقول يجب ان يقول فى يده بغير حق قال وان كان حقا فى الذمة ذكر انه يطالبه به لما قلنا وهٰذا لان صاحب الذمة قد حضر فلم يبق الا المطالبة لكن لا بد من تعريفه بالوصف لانه يعرف به

---

ترجمہ...... اور اگر مدعی نے کسی غیر منقول چیز کا دعویٰ کیا تو مدعی اس کے حدود بیان کرے اور یہ بھی بیان کرے کہ وہ مدعٰی علیہ کے قبضہ

میں ہے اور یہ کہ مدعی نے اس سے اس کا مطالبہ کیا ہے اس لئے کہ مجلس قاضی میں منتقل کرنے کے متعذر ہونے کی وجہ سے اشارہ سے اس کی شناخت کرانا متعذر رہے۔ پس تحدید کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ غیر منقول چیز اسی طور پر ہوتی ہے اور چاروں حدود ذکر کرے اور اصحاب حدود کے نام ونسب ذکر کرے اور دادا کا ذکر ضروری ہے اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دادا کے ذکر سے تعریف پوری ہوتی ہے۔ چنانچہ معلوم ہوا اور یہی روایت صحیح ہے اور اگر آدمی مشہور ہو تو اس کا نام ذکر کرنے پر اکتفاء کیا جائے گا پس اگر مدعی نے تین حدود ذکر کیں تو ہمارے نزدیک ان پر اکتفاء کیا جائے گا۔ امام زفر کا اختلاف ہے اس لئے کہ اکثر حدود پائی گئیں۔ برخلاف اس کے جبکہ چوتھی حد بیان کرنے میں غلطی کی اس لئے کہ اس سے دعوی مختلف ہو جاتا ہے اور اس کو ترک کرنے میں یہ بات نہیں ہے اور جیسے دعوی میں حدود کا بیان کرنا شرط ہے اسی طرح گواہی میں بھی حدود کا بیان کرنا شرط ہے اور مصنف کا قول قدوری میں و ذکر انه فی يد المدعى عليه اس کا بیان ضروری ہے کیونکہ مدعیٰ علیہ اسی وقت خصم قرار پائے گا جبکہ شی مدعی اس کے قبضہ میں ہو اور عقار میں مدعی کے ذکر کرنے اور مدعی علیہ کی تصدیق کرنے پر کہ یہ عقار اس مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے اکتفاء نہیں کیا جائے گا بلکہ عقار میں قبضہ ثابت نہیں ہوگا مگر گواہوں سے یا قاضی کو معلوم ہو یہی صحیح ہے تاکہ باہمی ساز باز کی تہمت کی نفی ہو سکے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ عقار ان دونوں کے علاوہ کے قبضہ میں ہو برخلاف مال منقول کے کیونکہ اس میں قبضہ شاہد ہوتا ہے اور مصنف کا قول و انه مطالبه اس لئے ہے کہ مطالبہ اس کا حق ہے لہٰذا اس کا طلب کرنا ضروری ہوگا اور اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ عقار مذکور کو اس مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں بطور رہن ہو یا اس کے قبضہ میں ثمن کی وجہ سے محبوس ہو اور مطالبہ سے یہ احتمال زائل ہو جاتا ہے اور یہیں سے مشائخ نے کہا کہ منقول میں واجب ہے کہ یہ کہے کہ مدعی علیہ کے قبضہ میں یہ چیز ناحق ہے اور اگر مدعیٰ ذمہ میں کوئی حق ہو تو مدعی ذکر کرے کہ وہ مدعیٰ علیہ اس حق کا مطالبہ کرتا ہے اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

اور یہ اس واسطے کہ صاحب ذمہ تو حاضر ہوا پس سوائے مطالبہ کے کچھ باقی نہ رہا لیکن بیان وصف کے ساتھ اس حق کی شناخت کرانا ضروری ہے کیونکہ وہ حق بیان وصف سے معلوم ہوتا ہے۔

تشریح..... مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی نے کسی غیر منقول چیز مثلاً زمین یا مکان کا دعوی کیا تو اس دعوی کے صحیح ہونے کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔

۱۔ مدعی، اس شی مدعیٰ بہ کے حدود بیان کرے یعنی یہ بیان کرے کہ مدعیٰ بہ کی مشرقی جانب کا فلاں مالک ہے مغربی جانب کا فلاں، شمالی جانب کا فلاں اور جنوبی جانب کا فلاں مالک ہے۔

۲۔ مدعی یہ بھی بیان کرے کہ شی مدعیٰ بہ مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے۔

۳۔ اور یہ بھی بیان کرے کہ میں نے مدعیٰ علیہ سے اس شی مدعیٰ بہ کا مطالبہ بھی کیا ہے۔

اول کی دلیل یہ ہے کہ غیر منقول چیز کو عدالت میں منتقل کرنا چونکہ متعذر ہے اس لئے اشارہ سے اس کا شناخت کرانا ممکن نہ ہوگا اور جب مدعی کے لئے مدعی بہ کا اشارے سے شناخت کرانا ممکن نہ ہوگا اور جب مدعی کے لئے مدعیٰ بہ کا اشارے سے شناخت کرانا ممکن نہ رہا تو اس کی حدود کا بیان کرنا ضروری ہوگا کیونکہ غیر منقول چیز کی شناخت اسی طور پر ہوتی ہے۔ پس مدعی سب سے پہلے اس

شہر کو بیان کرے جس شہر میں مدعیٰ بہ واقع ہے پھر شہر میں اس جگہ کو ذکر کرے جہاں وہ واقع ہے اس کے بعد مدعیٰ بہ کے حدود اربعہ ذکر کرے حدود اربعہ ذکر کرتے وقت مالکان حدود کے نام اور نسب کا بیان کرنا بھی ضروری ہے مثلاً یوں کہے کہ مدعیٰ بہ کی جانب مشرق کا مالک خالد بن حامد بن ماجد ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مالکانِ حدود کے نام ونسب میں دادا کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دادا کے ذکر سے تعریف پوری ہوتی ہے۔

جیسا کہ دوسرے موقع پر معلوم ہوا اور یہی قول صحیح ہے صاحب ہدایہ نے کہا کہ مالکان حدود میں سے اگر کوئی شخص معروف ومشہور ہو۔ مثلاً ابن ابی لیلیٰ، امام محمد وغیرہ تو اس کے نام ذکر کرنے پر اکتفاء کیا جائے گا یعنی فقط اس کا نام بغیر نسب کے ذکر کرنا کافی ہوگا اور اگر مدعی نے چار حدود میں سے صرف تین حدود بیان کیں اور چوتھی کا ذکر نہیں کیا تو ہمارے نزدیک اکتفاء کیا جائیگا اور امام زفرؒ کے نزدیک صرف تین حدود کا ذکر کرنا کافی نہ ہوگا۔

**امام زفرؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ انھوں نے ترک کی صورت کو غلطی پر قیاس کیا ہے یعنی جس طرح بیان حد میں غلطی کرنے سے دعویٰ باطل ہوجاتا ہے اسی طرح ترک کی صورت میں بھی دعویٰ باطل ہوجائے گا۔

**ہماری دلیل** ...... یہ ہے کہ اس صورت میں اکثر حدود کا ذکر آ گیا اور اکثر کل کے مرتبہ میں ہوتا ہے لہٰذا اکثر پر کل کا حکم لگا دیا گیا۔ یہاں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ صرف دو حدود کا ذکر کرنا کافی نہ ہوگا۔ ہاں، اگر مدعی نے تین حدود تو صحیح بیان کیں اور چوتھی حد غلط بیان کر دی تو یہ دعویٰ غلط ہوگا کیونکہ مدعیٰ بہ کی حد بیان کرنے میں غلطی کی وجہ سے مدعیٰ بہ مختلف ہوگیا تو دعویٰ درست نہ ہوگا اور چوتھی حد کا بیان چھوڑنے میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ وہ حد اپنے موقع پر ہے اگر چہ بیان نہیں ہوئی جیسا کہ اگر دو گواہوں سے بیع اور ثمن پر قبضہ کی گواہی دی اور ثمن کا ذکر ترک کر دیا تو ان کی گواہی جائز ہوگی اور اگر انھوں نے ثمن بیان کرنے میں غلطی کی تو ان کی گواہی جائز نہ ہوگی ترک اور غلطی کے درمیان اس فرق کے بعد امام زفرؒ کا ترک کو غلطی پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جس طرح دعوٰی میں حدود کا بیان کرنا شرط ہے اسی طرح گواہی میں بھی حدود کا بیان کرنا شرط ہوگا یعنی جو لوگ اس دعوٰی پر گواہ ہوں گے وہ بھی حدود بیان کریں گے دوسری چیز کی دلیل یہ ہے کہ مدعٰی علیہ اسی وقت خصم قرار پائے گا جبکہ شی مدعیٰ بہ اس کے قبضہ میں ہو۔

صاحبِ ہدایہ کہتے ہیں عقار (غیر منقول چیز) میں مدعی کے بیان کرنے اور مدعٰی علیہ کی تصدیق کرنے پر کہ یہ عقار میرے قبضہ میں اکتفاء نہیں کیا جائے گا یعنی اگر عقار کا دعویٰ کیا اور ذکر کیا کہ عقار مذکور مدعٰی علیہ کے قبضہ میں ہے اور مدعٰی علیہ نے اس امر کا اقرار کرلیا کہ جس عقار پر دعویٰ ہے وہ میرے قبضہ میں ہے تو یہ کافی نہ ہوگا بلکہ بینہ سے مدعٰی علیہ کے قبضہ کو ثابت کرنا ضروری ہوگا یعنی گواہ اس بات پر گواہی دیں گے کہ ہم نے مذکورہ عقار کو اس مدعٰی علیہ کے قبضہ میں دیکھا ہے حتیٰ کہ اگر گواہوں نے کہا کہ ہم نے سنا ہے کہ عقار مذکور مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔

یا قاضی کو ذاتی طور پر معلوم ہو کہ عقار مذکور مدعٰی علیہ کے قبضہ میں ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ مدعی کے یہ بیان کرنے میں کہ عقار مذکور

مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے اور مدعیٰ علیہ کے اقرار کرنے میں تہمت کا امکان ہے اس طور پر کہ عقار مذکور کو ان دونوں کے علاوہ کسی تیسرے آدمی کے قبضہ میں ہو۔

اور ان دونوں نے اس زمین کو ہتھیانے کے لئے اس پر اتفاق کر لیا کہ مدعی یہ بیان کریگا کہ عقار مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے اور مدعی علیہ اس کی تصدیق کرے گا اور پھر قاضی مدعی کے لئے قبضہ کا فیصلہ کر دے گا پھر دونوں بانٹ کر کھائیں گے پس تہمت کے اس امکان کو دور کرنے کے لئے کہا گیا کہ صرف مدعی کا بیان کرنا اور مدعیٰ علیہ کا اس کی تصدیق کرنا کافی نہ ہوگا بلکہ مدعیٰ علیہ کے قبضہ کو گواہوں کے ذریعہ ثابت کرنا ضروری ہوگا اس کے برخلاف اگر مدعیٰ بہ مال منقول ہو تو اس پر مدعیٰ علیہ کے قبضہ کو ثابت کرنے کے لئے بینہ کا پیش کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ مال منقول میں قبضہ شاہد ہوتا ہے اور قبضہ دلیل ملکیت ہے لہٰذا اس صورت میں بغیر بینہ کے مدعیٰ علیہ کا قبضہ ثابت ہو جائے گا اور دعویٰ صحیح ہو جائے گا۔

**اور تیسری چیز کی دلیل**...... یہ ہے کہ مدعی بہ، مدعی کا حق ہے لہٰذا مدعیٰ علیہ سے اس کا مطالبہ بھی مدعی کا حق ہوگا اور جب مطالبہ حق کا ہے تو مدعی کیلئے مطالبہ کرنا یعنی مدعیٰ بہ کو طلب کرنا بھی ضروری ہوگا۔

**دوسری دلیل**...... یہ ہے کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ مدعی نے مدعیٰ علیہ سے قرضہ لے کر یہ عقار اس کے پاس بطور رہن رکھدی ہو۔ یا مدعی نے اس سے اس عقار کو خریدا ہو لیکن ثمن نہ ادا کرنے کی وجہ سے مدعیٰ علیہ نے اس کو روک لیا ہو تو یہ قبضہ دعویٰ صحیح ہونے کی دلیل نہ ہوگا لیکن جب مدعی نے اس عقار کا مطالبہ کیا اور مدعیٰ علیہ کے قبضہ سے اس کو نکالنے کا ارادہ کیا تو یہ احتمال زائل ہو جائے گا کیونکہ جو چیز مرہون یا ثمن میں محبوس ہو تو وہ قابض کے قبضہ سے نہیں نکالی جاتی ہے اور اس کا اس طرح مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے پس جب مدعی نے مطالبہ کیا تو اس عقار کے مرہون یا محبوس ہونے کا احتمال نہ رہا بہر حال اس احتمال کو رد کرنے کے لئے مطالبہ کرنا ضروری ہے۔

یہیں سے مشائخ نے یہ بات کہی کہ اگر دعویٰ شئ منقول میں ہو تو مدعی کا یہ کہنا ضروری ہوگا کہ یہ شئ مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ناحق طور پر ہے اسلئے کہ ناحق کہنے کے بعد اس شئ کے مرہون یا محبوس بالثمن ہونے کا احتمال نہیں رہے گا کیونکہ شئ مرہون پر مرتہن کا قبضہ اور شئ محبوس پر بائع کا قبضہ بجا اور حق ہوتا ہے۔

صاحب قدوری کہتے ہیں کہ اگر وہ چیز جسکا دعویٰ کیا گیا ہے ذمہ میں کوئی حق یعنی دین ہو تو مدعی کے لئے یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ وہ مدعیٰ علیہ سے اس حق کا مطالبہ کرتا ہے دلیل سابق میں گذر چکی ہے کہ مطالبہ مدعی کا حق ہے لہٰذا اس کا یہ مطالبہ کرنا ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ جس کے ذمہ میں حق ہے یعنی مدعیٰ علیہ ہو تو حاضر عدالت ہو گیا پس اب سوائے مطالبہ کے کچھ باقی نہیں رہا۔ مگر چونکہ دین مال معین نہیں ہے اس لئے اس کی طرف اشارہ کرنا تو ناممکن ہے البتہ بیان وصف کے ساتھ اس کی شناخت کرانا ضروری ہوگا کیونکہ جو حق ذمہ میں واجب ہو یعنی غیر معین ہو اس کی شناخت اسی بیان وصف سے ہوتی ہے مثلاً یوں کہے کہ پانچ سو درہم کھرے فلاں وزن کے فلاں بن فلاں بن فلاں کے ذمہ ہیں۔

## دعویٰ صحیح ہو جائے تو قاضی مدعیٰ علیہ سے اس کے بارے میں سوال کرے تا کہ جہت حکم کھل جائے اگر مدعی علیہ نے اقرار کیا تو قاضی مدعیٰ علیہ پر دعویٰ کا حکم کرے گا

قال واذا صحت الدعوى سأل القاضي المدعٰى عليه عنها لينكشف وجه الحكم فان اعترف قضى عليه بها لان الاقرار موجب بنفسه فيأمر بالخروج عنه وان انكر سأل المدعي البينة لقوله عليه السلام الک بينة فقال لا فقال لک يمينه سأل ورتب اليمين على فقد البينة فلا بد من السؤال ليمكنه الاستحلاف قال وان أحضرها قضى بها لانتفاء التهمة عنها وان عجز عن ذالک وطلب يمين خصمه استحلفه عليها لما روينا ولابد من طلبه لان اليمين حقه الا ترى انه كيف اضيف اليه بحرف اللام فلابد من طلبه

ترجمہ...... اور جب دعوی ہو گیا تو قاضی مدعٰی علیہ سے اس دعوی کے بارے میں دریافت کرے تا کہ حکم جہت کھل جائے پس اگر مدعٰی علیہ نے اقرار کیا تو قاضی مدعٰی علیہ پر اس دعوی کا حکم کرے گا۔ کیونکہ اقرار بذاتِ خود موجب ہے پس قاضی اس کو حکم کرے گا کہ وہ اس اقرار کی ذمہ داری سے نکلنے اور اگر مدعٰی علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا تو قاضی مدعی سے گواہ طلب کریگا کیونکہ آنحضرت ﷺ نے مدعی سے فرمایا کیا تیرے پاس بینہ ہے۔ اس نے کہا نہیں پھر آپ نے فرمایا اب تیرے واسطے اس مدعٰی علیہ کی قسم ہے۔ آنحضور ﷺ نے مدعی سے گواہ طلب کئے اور بینہ مفقود ہونے پر قسم کو مرتب فرمایا لہٰذا قاضی کا سوال کرنا ضروری ہے تا کہ قاضی کے لئے مدعٰی علیہ سے لینا ممکن ہو سکے۔ پس اگر مدعی نے بینہ پیش کر دیا تو قاضی بینہ کے مطابق حکم کرے گا کیونکہ اس دعوی سے تہمت دور ہو گئی۔ اور اگر وہ اس سے عاجز آ گیا اور اس نے مدعٰی علیہ سے قسم طلب کی تو قاضی اس دعوٰی پر مدعٰی علیہ سے قسم لے گا۔ اس حدیث کیوجہ سے جو ہم نے روایت کی اور مدعی کا قسم طلب کرنا ضروری ہے کیونکہ قسم اسی کا حق ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ قسم مدعی کی طرف حرف لام کے ساتھ کس طرح مضاف کی گئی ہے پس اس کا طلب کرنا ضروری ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب دعوی اپنی شرطوں کے ساتھ درست ہو گیا تو قاضی مدعٰی علیہ سے اس دعوٰی کے بارے میں دریافت کرے گا کہ تو اس دعوی کا اقرار کرتا ہے یا انکار کرتا ہے تا کہ قاضی اس دعوٰی کا مدعٰی علیہ پر حکم کرے گا کیونکہ اقرار بذاتِ خود موجب اور حجت ہوتا ہے قضائے قاضی پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ انسان کو چونکہ اپنی ذات پر کمال ولایت حاصل ہے۔ اس لئے محض اس کے اقرار کرنے سے مدعی کا حق اس پر ثابت ہو جائے گا۔ البتہ قاضی مدعی علیہ کو اس بات کا حکم دیگا کہ وہ اس حق کو ادا کر کے بری الذمہ ہو اور اگر مدعٰی علیہ نے اس دعوی کا انکار کیا تو اس دعوی کو ثابت کرنے کے لئے قاضی مدعی سے گواہ طلب کرے گا کیونکہ بخاری اور مسلم میں وائل بن حجرؓ کی حدیث ہے کہ حضر موت سے ایک آدمی آیا اور ایک آدمی کندہ سے آیا۔ حضرمی نے کہا اے اللہ کے رسول (ﷺ) اس کندی نے میری زمین پر ظلماً قبضہ کر لیا ہے کندی نے کہا اللہ کے رسول (ﷺ) یہ میری زمین ہے میرے قبضہ میں ہے میں اس میں زراعت کرتا ہوں اس کا اس میں کوئی حق نہیں ہے اللہ کے رسول ﷺ نے حضرمی یعنی مدعی سے کہا کہ کیا تیرے پاس اس دعوی پر بینہ موجود ہے حضرمی نے کہا اللہ کے رسول (ﷺ) بینہ تو موجود نہیں ہے آپ ﷺ نے فرمایا کہ اب تیرے واسطے اس مدعٰی علیہ کی قسم ہے یعنی تیرے حق کی وجہ

سے اس مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی۔

حضرمی نے کہا اللہ کے رسول ﷺ یہ کندی فاجر، فاسق آدمی ہے جھوٹی قسم کھانے میں کوئی پرواہ نہیں کریگا اللہ کے رسول نے کہا تیرے لئے اس کے سواء کوئی حق نہیں ہے

پس وہ کندی یعنی مدعیٰ علیہ جب قسم کھانے کے لئے چلا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس شخص نے ناحق طور سے مال کھانے کے لئے جھوٹی قسم کھائی تو قیامت میں اللہ اس سے ناراض ہو کر ملے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے مدعی سے اولاً بینہ طلب کیا اور پھر بینہ نہ ہونے کی صورت میں اس پر قسم کو مرتب فرمایا حاصل یہ کہ قسم عدم بینہ پر مرتب ہے اور جب قسم عدم بینہ پر مرتب ہے تو قاضی پہلے مدعی سے بینہ کا سوال کرے گا تا کہ قاضی کے واسطے مدعیٰ علیہ سے قسم لینا ممکن ہو سکے۔

صاحب قدوری نے کہا کہ اگر مدعی نے اپنے دعویٰ پر بینہ پیش کر دیا تو قاضی اس بینہ کے مطابق فیصلہ کرے گا کیونکہ دعویٰ جس میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال تھا بینہ کی وجہ سے جانب صدق راجح ہوگئی اور دعوی سے تہمت کذب دور ہوگئی اور جب بینہ سے دعویٰ کا صادق ہونا راجح ہو گیا تو قاضی بینہ کے مطابق مدعی کے لئے فیصلہ کر دے گا اور گر مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز آ گیا اور اس نے مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا تو قاضی اس دعویٰ پر مدعیٰ علیہ سے قسم لے گا۔ دلیل وہی حدیث ہے جو اوپر گذر چکی ہے صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ مدعیٰ علیہ سے قسم لینے کے لئے مدعی کا مطالبہ کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ قسم مدعیٰ علیہ پر مدعی کا ایک حق ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حدیث میں یمین کو حرف لام کے ساتھ مدعی کی طرف منسوب کیا ہے چنانچہ فرمایا لک یمینه یعنی تیرے واسطے مدعیٰ علیہ کی قسم ہے اس سے معلوم ہوا کہ مدعیٰ علیہ کی قسم مدعی کا حق ہے۔ اور صاحب حق کو اس کا حق اس وقت دلایا جاتا ہے جب وہ طلب کرتا ہے پس اسی طرح جب مدعی اپنا حق یعنی یمین طلب کرے گا تو قاضی، مدعیٰ علیہ سے قسم دلائے گا۔

# بـــاب الیــمیــن

ترجمہ...... یہ باب قسم کے بیان میں ہے

تشریح...... پہلے گذر چکا ہے کہ مدعیٰ علیہ جب دعویٰ کا انکار کرے گا اور مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز آجائے گا اور قسم کا مطالبہ کرے گا تو مدعیٰ علیہ پر قسم واجب ہوگی پس مصنف کتاب نے اس باب میں انھیں احکام کو ذکر کیا ہے جو احکام یمین کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

## مدعی کے پاس گواہ ہوں اور وہ مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے تو مطالبہ کا حق ہے یا نہیں، اقوال فقہاء

واذاقال المدعی لی بینة حاضرة وطلب الیمین لم یستحلف عند ابی حنیفةؒ معناه حاضرة فی المصر وقال ابویوسفؒ یستحلف لان الیمین حقه بالحدیث المعروف فاذا طالبه به یجیبه ولابی حنیفةؒ ان ثبوت الحق فی الیمین مرتب علی العجز عن اقامة البینة لما روینا فلا یکون حقه دونه کما اذاکانت البینة حاضرة فی المجلس ومحمد مع ابی یوسفؒ فیما ذکره الخصاف ومع ابی حنیفةؒ فیما ذکر الطحاوی

---

ترجمہ...... اور جب مدعی نے کہا کہ میرے پاس بینہ موجود ہے اور اس نے مدعیٰ علیہ سے قسم طلب کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی اس کا مطلب یہ ہے کہ گواہ شہر میں موجود ہیں اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائیگی اس لئے کہ یمین مدعی کا حق ہے (اور یہ) حدیث معروف سے ثابت ہے۔

پس جب مدعی، مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے گا تو مدعی علیہ اس کو قبول کرے گا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یمین میں حق کا ثبوت اقامت بینہ سے عاجز ہونے پر مرتب ہے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی ہے پس اقامت بینہ سے عجز کے بغیر قسم مدعی کا حق نہ ہوگی جیسا کہ جب بینہ مجلس قاضی میں موجود ہو اور امام محمدؒ امام خصاف کے بیان کے مطابق ابو یوسف کے ساتھ ہیں اور طحاوی کے بیان کے مطابق ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ حاضر ہیں اور اس نے مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قسم لی جائے گی۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ حاضرة سے مراد یہ ہے کہ میرے گواہ اس شہر میں حاضر اور موجود ہیں یہ مراد نہیں کہ میرے گواہ عدالت میں حاضر ہیں کیونکہ عدالت پر حاضر ہونے کی صورت میں بالاتفاق مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جاتی ہے بلکہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ اس شہر میں حاضر ہیں تو اختلاف ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ قسم نہیں لی جائے گی۔ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قسم لی جائے گی۔

**امام ابو یوسفؒ کی دلیل**...... یہ ہے کہ حدیث مشہور "البینة علی المدعی والیمین علی من انکر" یا سابق میں مذکور لک یمینه کی وجہ سے یہ بات ثابت ہے کہ قسم مدعی کا حق ہے پس جب مدعی، مدعی علیہ سے اپنے حق یعنی قسم کا مطالبہ کرے گا تو قاضی اس کو

قبول کرے گا یعنی مدعیٰ علیہ کو قسم کا حکم دیگا یا یہ کہ مدعیٰ علیہ، مدعی کے اس مطالبہ کو قبول کرے گا یعنی قسم کھائے گا۔

اور امام ابوحنیفہ کی دلیل ...... یہ ہے کہ سابقہ حدیث یعنی آپ کا ارشاد مدعی سے الک بینة فقال لا فقال لک یمینه سے یہ بات ثابت ہے کہ قسم یمین مدعی کے حق کا ثابت ہونا گواہ قائم کرنے سے عاجز ہونے پر مرتب ہے لہٰذا جب تک مدعی گواہ قائم کرنے سے عاجز نہ ہوگا اس وقت تک قسم مدعی کا حق نہ ہوگی جیسا کہ گواہ اگر قاضی کی مجلس میں موجود ہوں تو بالاتفاق قسم مدعی کا حق نہیں ہے۔

بہرحال جب بینہ کی موجودگی میں قسم مدعی کا حق نہیں ہے تو مدعی اگر بینہ پیش کرنے سے عاجز نہ ہو یعنی بینہ شہر میں موجود ہو تو مدعی کو مدعیٰ علیہ سے قسم طلب کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ امام محمدؒ سے دو روایتیں ہیں چنانچہ امام خصاف کی روایت کے مطابق امام محمدؒ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں اور امام طحاویؒ کی روایت کے مطابق امام محمدؒ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں غایۃ البیان میں صاحب ہدایہ پر اعتراض کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ امام محمدؒ کا قول نہ تو خصاف نے نقل کیا ہے اور نہ طحاوی نے نقل کیا ہے لیکن صاحب ہدایہ نے ان دونوں بزرگوں کے حوالہ سے امام محمدؒ کا قول نہ جانے کہاں سے نقل کر دیا ہے واللہ اعلم۔

## قسم مدعی پر نہیں لوٹائی جائے گی

قال ولا ترد اليمين على المدعى لقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر قسم والقسمة تنافى الشركة وجعل جنس الايمان على المنكرين وليس وراء الجنس شيء وفيه خلاف الشافعيؒ

ترجمہ ...... امام قدوری نے کہا کہ یمین، مدعی پر نہیں لوٹائی جائے گی کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے مدعی پر بینہ ہے اور منکر پر یمین ہے اللہ کے رسول نے تقسیم فرمائی ہے اور تقسیم، شرکت کے منافی ہے اور جنس ایمان کو منکرین پر مقرر کیا اور جنس کے علاوہ کوئی چیز باقی نہیں ہے اور اس حکم میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

تشریح ...... صاحب قدوری نے کہا کہ مدعی پر کسی بھی حال میں قسم نہیں ہے یعنی ایسا کبھی نہیں ہوگا کہ مدعی کے محض قسم کھانے پر قاضی اس کے حق میں حکم صادر کر دے اور دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان دو چیزوں کو تقسیم فرمایا ہے یعنی مدعی پر بینہ مقرر کیا ہے اور مدعیٰ علیہ پر قسم مقرر کی ہے اور تقسیم، شرکت کے منافی ہے۔ پس رسول اکرم ﷺ نے الیمین کو الف لام جنس کے ساتھ ذکر فرما کر جنس قسم، منکر یعنی مدعیٰ علیہ پر لاگو کی ہے اور جنس کے علاوہ کوئی اور چیز باقی نہیں ہے۔ لہٰذا جب جنس قسم مدعیٰ علیہ کے ساتھ مختص ہوگئی تو اب قسم کا کوئی حصہ ایسا نہیں رہا جو مدعی کے واسطے ہو۔ اور جب مدعی کے واسطے قسم کا کوئی حصہ نہیں رہا تو مدعی پر قسم بھی نہ آئے گی۔ صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اس حکم میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب مدعی کے پاس بالکل گواہ نہ ہوں اور قاضی نے مدعیٰ علیہ کو قسم دلائی لیکن اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو قسم مدعی کی طرف عود کرے گی۔ پس اگر مدعی نے قسم کھائی تو قاضی اس کی قسم پر اس کے حق میں فیصلہ صادر کر دے گا۔ اسی طرح اگر مدعی نے ایک گواہ پیش کیا اور دوسرے گواہ سے عاجز ہوا تو بھی مدعی کی طرف قسم عود کرے گی۔ چنانچہ اس گواہ کے ساتھ اگر مدعی قسم کھا گیا تو قاضی اس کے حق میں فیصلہ صادر کر دے گا۔ اور اگر مدعی نے قسم سے انکار کر دیا تو مدعی کے حق میں فیصلہ نہ ہوگا یہی ایک روایت امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ہے۔

## ملک مطلق میں قابض کے بینہ قبول نہ ہوں گے اور غیر قابض کے بینہ اولیٰ ہیں

قال ولاتقبل بينة صاحب اليد في الملك المطلق وبينة الخارج اولى وقال الشافعيؒ يقضي ببينة ذي اليد لاعتضادها باليد فيقوى الظهور وصار كالنتاج والنكاح ودعوى الملك مع الاعتاق اوالاستيلاد او التدبير ولنا ان بينة الخارج اكثر اثباتا او اظهارا لان قدر ما اثبته اليد لا يثبته بينة ذي اليد اذا اليد دليل مطلق الملك بخلاف النتاج لان اليد لا تدل عليه وكذا على الاعتاق واختيه وعلى الولاء الثابت بها

ترجمہ ...... صاحبِ قدوری نے کہا کہ ملک مطلق میں قابض کا بینہ قبول نہ ہوگا اور غیر قابض کا بینہ اولیٰ ہے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قابض کے بینہ پر فیصلہ ہوگا کیونکہ قبضہ کی وجہ سے بینہ قوی ہوگیا لہٰذا ظہور بھی قوی ہوگا اور یہ نتاج اور نکاح اور دعوی ملک مع الاعتاق یا مع التدبیر کے مانند ہوگیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر قابض کا بینہ زیادہ مثبت یا زیادہ مظہر ہے کیونکہ جس قدر قبضہ نے ثابت کیا ہے قابض کے بینہ نے اس کو بھی ثابت نہیں کیا ہے اس لئے کہ قبضہ تو مطلق ملک کی دلیل ہے برخلاف نتاج کے کیونکہ قبضہ نتاج پر دلالت نہیں کرتا ہے اسی طرح اعتاق اور استیلاد و تدبیر اور اس ولاء پر جو ان سے ثابت ہوتی ہے قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے۔

تشریح ...... مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مال معین پر قابض ہے اور اس پر ایک غیر قابض نے دعویٰ کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ ایک تو یہ کہ اس نے ملک مقید کا دعوی کیا یعنی ملک کا دعوی کیا اور مالک ہونے کا سبب بھی ذکر کیا مثلاً یہ کہا کہ یہ غلام جس پر یہ شخص قابض ہے میرا ہے اور میرا اس وجہ سے ہے کہ یہ میری ملک میں میری باندی سے پیدا ہوا ہے یا یہ بیل میرا ہے کیونکہ یہ میری مملوکہ گائے سے میری ملک میں پیدا ہوا ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ اس نے ملک مطلق کا دعویٰ کیا یعنی ملک کا دعوی تو کیا لیکن مالک ہونے کا سبب بیان نہیں کیا مثلاً یہ کہا کہ یہ چیز میری ملک ہے اور اس قابض کے قبضہ میں ناحق طور پر ہے پس ملک مطلق کی صورت میں اگر قابض نے اپنے مالک ہونے پر بینہ پیش کیا اور غیر قابض نے اپنے مالک ہونے پر بینہ پیش کیا تو ہمارے نزدیک غیر قابض کا بینہ اولیٰ ہوگا لہٰذا وہی قبول ہوگا اور غیر قابض کا بینہ قبول نہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قابض کے گواہ قبول ہوں گے اور اسی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ قابض کی گواہی اس کے قبضہ کی وجہ سے قوی ہوگئی ہے۔ اور جب قابض کی گواہی قوی ہوگئی، تو اس سے حق کا ظہور بھی قوی ہوگا اور جس گواہی سے حق کا ظہور زیادہ قوی اور واضح ہوا اسی پر فیصلہ کرنا واجب ہے لہٰذا قابض کے گواہوں کی گواہی کے مطابق قابض کے حق میں فیصلہ صادر کیا جائیگا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے نتاج اور نکاح مثلاً خالد کے قبضہ میں ایک بکری ہے اس پر حامد نے دعوی کیا اور ہر ایک نے بینہ پیش کیا کہ یہ بکری میری ملک میں میری مملوکہ بکری سے پیدا ہوئی ہے تو اس صورت میں قابض کا بینہ قبول ہوتا ہے اسی طرح ایک عورت پر دو مردوں نے نکاح کا دعوی کیا اور یہ عورت ان میں سے ایک کے قبضہ میں ہے تو اس صورت میں بھی قابض کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔

اسی طرح اگر شاہد کے قبضہ میں اگر ایک غلام ہو اور اس پر زاہد نے دعوٰی کیا کہ یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو آزاد کیا ہے تو اس صورت میں بھی قابض کا بینہ قبول ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ایک باندی ایک کے قبضہ میں ہو اور دوسرے غیر قابض نے دعوٰی کیا کہ میں نے

اس باندی کو اپنی ملک میں لاکر ام ولد بنایا ہے اور اس پر بینہ قائم کر دیا اور قابض نے کہا کہ میں نے اس کو ام ولد بنایا ہے اور اس پر بینہ قائم کر دیا تو اس صورت میں بھی قابض کا بینہ قبول ہوتا ہے اسی طرح اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام ہے اور اس نے دعویٰ کیا ہو کہ میں نے اس کو مدبر بنایا ہے اور اس پر بینہ قائم کر دیا اور ایک غیر قابض آدمی نے دعوی کیا کہ یہ غلام میرا ہے میں نے اس کو مدبر بنایا ہے اور اس پر بینہ قائم کر دیا۔ تو قابض کا بینہ قبول ہوگا پس جس طرح ان مسائل میں یعنی ملک مقید میں قابض کا بینہ قبول ہوتا ہے اسی طرح ملک مطلق میں قابض کا بینہ قبول ہوگا۔

ہماری دلیل ...... یہ ہے کہ غیر قابض کا بینہ اس کے واسطے ملک ثابت کرتا ہے اور قابض کا بینہ، قابض کے واسطے ملک ثابت نہیں کرتا ہے کیونکہ قابض کی ملک اس کے قبضہ سے ثابت ہو جاتی ہے پس قابض کا بینہ اس کے واسطے مؤکد ہوگا جو ملک سے ثابت ہوتی ہے اور تاکید، موجود کے لئے وصف کو ثابت کرنے کا نام ہے۔ نہ کہ اصل ملک کو ثابت کرنے کا نام۔ بہر حال جب قابض کا بینہ ثابت شدہ ملک کے لئے مؤکد ہے اور غیر قابض کا بینہ سے ملک کا اثبات یا اظہار زیادہ ہے تو قابض کے قبضہ کی وجہ سے ظاہری ملک پر غیر قابض کے بینہ کو ترجیح ہوگی اور اس ترجیح کی وجہ سے اسی کا بینہ قبول ہوگا۔ اس کے برخلاف نتاج کہ اس پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے اسی طرح اعتاق، استیلاد اور تدبیر اور وہ ولاء جو ان سے ثابت ہے ان پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ قبضہ سے صرف ملکیت ثابت ہوتی ہے اور نتاج وغیرہ قبضہ سے ثابت نہیں ہوتے حاصل یہ کہ نتاج وغیرہ کو قابض اور غیر قابض دونوں کے گواہوں نے یکساں طور پر ثابت کیا ہے۔ لہٰذا اب ترجیح کی ضرورت پیش آئی تو ہم نے قابض کے گواہوں کو اس کے قبضہ کی وجہ سے ترجیح دی اور ملک مقید کی صورت میں قابض کے گواہوں کو قبول کرنے کا فیصلہ کیا۔

## مدعیٰ علیہ قسم سے انکار کر دے تو اس کے خلاف قاضی فیصلہ دیدے

قال واذا نكل المدعىٰ عليه عن اليمين قضى عليه بالنكول والزمه ما ادعى عليه وقال الشافعي لا يقضى به بل يرد اليمين على المدعى فاذا حلف يقضى به لان النكول يحتمل التورع عن اليمين الكاذبة والترفع عن الصادقة واشتباه الحال فلا ينتصب حجة مع الاحتمال ويمين المدعى دليل الظهور فيصار اليه ولنا ان النكول دل على كونه باذلا او مقرا اذ لو لا ذالک لاقدم على اليمين اقامةً للواجب ودفعا للضرر عن نفسه فيترجح هٰذا الجانب ولا وجه لرد اليمين على المدعى لما قدمناه

---

ترجمہ ...... اور جب مدعیٰ علیہ نے قسم سے انکار کیا تو قاضی انکار کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کرے گا اور جو کچھ مدعی نے اس پر دعوی کیا ہے وہ اس کے ذمہ لازم کرے گا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قاضی انکار کی وجہ سے مدعیٰ علیہ پر حکم نہ دے گا بلکہ قسم کو مدعی پر لوٹائے گا پس اگر مدعی قسم کھا گیا تو قاضی اس کے واسطے حکم دیدے گا کیونکہ مدعیٰ علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ مدعی علیہ جھوٹی قسم سے پرہیز کرنا چاہتا ہے اور سچی قسم سے احتیاط کرنا چاہتا ہے۔ (بہر حال) مدعیٰ علیہ کا انکار اشتباہ حال کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا یہ انکار اس احتمال کے ساتھ حجت نہیں ہوسکتا ہے اور مدعی کا قسم کھانا ظہور حق کی دلیل ہے۔ لہٰذا اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے مدعی علیہ کا قسم سے انکار اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعیٰ علیہ مدعی بہ کو دلیری کے ساتھ دینا چاہتا ہے یا وہ مدعی

کے دعویٰ کا معترف ہے۔

اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ قسم کھانے پر اقدام کرتا تا کہ جو کچھ شریعت نے واجب کیا ہے وہ ادا کرے اور اپنے اوپر سے ضرر کو دور کرے۔ لہٰذا یہ جانب راجح ہوگی اور مدعی پر قسم لوٹانے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے۔

تشریح ...... صاحب قدوری نے کہا کہ مدعی کے بینہ پیش نہ کرنے کی صورت میں اگر مدعیٰ علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو مدعیٰ علیہ **کے انکار قسم** کی وجہ سے قاضی مدعیٰ علیہ کے خلاف حکم دے گا اور مدعی نے جو کچھ اس پر دعویٰ کیا ہے قاضی اس کو مدعیٰ علیہ کے ذمہ لازم کرے گا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مدعیٰ علیہ کے انکار کرنے پر قاضی فیصلہ دینے کا مجاز نہیں ہے بلکہ قسم مدعی پر لوٹائی جائے گی۔ چنانچہ اگر مدعی قسم کھا گیا تو قاضی اس کے حق میں حکم صادر کر دے گا۔ اور اگر مدعی نے بھی انکار کر دیا تو مقدمہ خارج ہو جائے گا۔ بہر حال مدعی کے قسم کھانے کی صورت میں اس کے حق میں فیصلہ اس لئے صادر کیا جائے گا کہ مدعیٰ علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ شاید مدعیٰ علیہ جھوٹی قسم سے پرہیز کرنا چاہتا ہو یا سچی قسم سے احتیاط کرنا چاہتا ہو الغرض مدعی علیہ کا حال مشتبہ ہو گیا اور اس احتمال اور اشتباہ حال کے ساتھ مدعیٰ علیہ کا انکار مدعی کے حق میں حجت واقع نہیں ہو سکتا ہے اور مدعی کا قسم کھانا مدعی کے حق پر ہونے کی بین دلیل ہے لہٰذا مدعی کی قسم کی طرف رجوع کیا جائے گا اور قاضی مدعی سے قسم کا مطالبہ کرے گا۔

ہماری دلیل ...... یہ ہے مدعیٰ علیہ کا قسم کھانے سے انکار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعیٰ علیہ مدعٰی بہ کو دلیری اور جرأت کے ساتھ دینا چاہتا ہے یعنی یہ کہتا ہے کہ مدعی کا دعویٰ تو غلط ہے لیکن میں قسم نہ کھا کر مدعٰی بہ ادا کر دوں گا یعنی ناحق طور پر ادا کرنا گوارا ہے لیکن قسم کھانا منظور نہیں ہے۔ یا مدعٰی علیہ اس کے دعوی کا اقرار کرتا ہے یعنی یہ کہتا ہے کہ مدعی کا دعوٰی درست ہے لہٰذا میں جھوٹی قسم نہ کھاؤں گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہوئی تو وہ شریعت کی واجب کردہ قسم کو ادا کرنے کے لئے اور اپنے اپر سے ضرر کو دور کرنے کے لئے قسم کھانے کا اقدام ضرور کرتا۔ پس اس کا قسم کھانے سے انکار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مدعی کے دعوی کا اقرار کرتا ہے یا قسم کو چھوڑ کر دلیری سے مدعٰی بہ ادا کرنا چاہتا ہے۔ لہٰذا امام شافعیؒ کے بیان کردہ افعال کے مقابلہ میں اسی احتمال کو ترجیح حاصل ہوگی اور مدعٰی علیہ پر مدعٰی بہ کا حکم کر دیا جائے گا اور جب اس احتمال کو ترجیح حاصل ہے تو سابقہ دلیل ( کہ بینہ مدعی پر ہے اور یمین منکر پر ) کی وجہ سے مدعی کی طرف قسم، پھیرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

## قاضی مدعٰی علیہ سے کہے کہ میں تین دفعہ قسم پیش کرتا ہوں اگر وہ رد کر دے تو اس کے خلاف فیصلہ صادر کر دے

قال وينبغي للقاضي ان يقول له اني اعرض عليك اليمين ثلثا فان حلفت والاقضيت عليك بما ادعاه وهذا لانذار لاعلامه بالحكم اذ هو موضع الخفاء .قال فاذا كرر العرض عليه ثلث مرات قضى عليه بالنكول ولهذا التكرار ذكره الخصاف لزيادة الاحتياط والمبالغةفي ايلاء العذر فاما المذهب انه لو قضى بالنكول بعد العرض مرة جاز لما قدمناه هو الصحيح والاول اولى ثم النكول قد يكون حقيقيا

کقوله لااحلف وقد يكون حكميا بان يسكت وحكمه حكم الاول اذا علم انه لاافة به من طرش او خرس هو الصحيح

ترجمہ اور قاضی کے لئے مناسب ہے کہ وہ مدعیٰ علیہ سے یوں کہے کہ میں تجھ پر تین بار قسم پیش کرتا ہوں پس اگر تو نے قسم کھائی تو فبہا ورنہ تو میں تجھ پر اس چیز کا فیصلہ کروں گا جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے اور یہ ڈرانا اس کو انکار قسم کے حکم کی خبر دینے کے لئے ہے کیونکہ یہ پوشیدگی کا مقام ہے۔ پس جب قاضی نے مدعیٰ علیہ پر تین بار قسم پیش کی تو انکار کی وجہ سے اس کے خلاف حکم کرے گا اور تین بار قسم کا پیش کرنا خصاف نے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور اظہار عذر میں مبالغہ ہے۔ بہر حال مذہب تو یہ ہے کہ اگر ایک بار پیش کرنے کے بعد انکار کیوجہ سے قاضی نے حکم دیدیا تو بھی جائز ہے، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کی ہے ... صحیح ہے اور اولیٰ اول ہے پھر انکار کبھی حقیقی ہوتا ہے جیسے اس کا قول میں قسم نہیں کھاؤں گا اور کبھی حکمی ہوتا ہے بایں صورت کہ ساکت رہے ... اس کا حکم منکر کے حکم کے مانند ہے بشرطیکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ مدعیٰ علیہ کو بہرے یا گونگے ہونے کی کوئی آفت نہیں تھی۔ یہی قول صحیح ہے۔

تشریح ...... صاحب قدوری کہتے ہیں کہ اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو اور مدعیٰ علیہ قسم کے لئے تیار ہو گیا تو قاضی مدعیٰ علیہ سے یہ کہے میں تجھ پر تین بار قسم پیش کروں گا اگر تو نے قسم کھالی تو فبہا یعنی تو دعویٰ مدعی سے چھٹکارا پالے گا اور اگر تو نے قسم نہ کھائی بلکہ قسم کھانے سے انکار کر دیا تو میں تیرے خلاف مدعی کے دعویٰ کا حکم کردوں گا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ قاضی کا یہ ڈرانا یعنی مدعی علیہ سے یہ کہنا کہ انکار کی صورت میں تیرے خلاف فیصلہ کروں گا اس غرض سے ہے کہ اس کو قسم سے انکار کا حکم بتلا دیا جائے کیونکہ یہ پوشیدگی کا مقام ہے یعنی ممکن ہے کہ مدعٰی علیہ کو امام شافعی کا مذہب معلوم ہو کہ انکار قسم سے مدعٰی علیہ پر حکم نہیں ہوتا ہے بلکہ مدعی پر قسم لوٹائی جاتی ہے پس قاضی اس کو اپنے مذہب سے (کہ مدعٰی علیہ کے انکار کے بعد اس کے خلاف حکم کر دیا جائے گا) باخبر کرو تا کہ مدعٰی علیہ پر یہ بات مخفی نہ رہے۔

صاحب قدوری نے کہا کہ جب قاضی مدعٰی علیہ پر تین بار قسم پیش کر چکا اور مدعٰی علیہ ہر بار انکار کر چکا تو اب قاضی اس ... کے خلاف حکم کرے گا صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ یہ تکرار یعنی تین بار قسم کو پیش کرنا امام صاحب کے بیان کے مطابق استحباب کے درجہ میں ہے۔ شرط اور واجب کے درجہ میں نہیں ہے اور اس کا مقصد زیادہ احتیاط اور اظہار عذر میں مبالغہ ہے جیسا کہ مرتد کو تین دن کی مہلت دی جاتی ہے۔ پس یہ تین دن کی مہلت مستحب ہے نہ کہ واجب بہر حال تین بار قسم کا پیش کرنا احتیاط کی وجہ سے ہے۔ ورنہ تو مذہب مفتی بہ حکم یہ ہے کہ اگر قاضی نے ایک بار قسم پیش کرنے کے بعد مدعٰی علیہ کے انکار کی بنیاد پر حکم دیدیا تو بھی جائز ہے۔ اور دلیل سابق میں گذر چکی کہ مدعٰی علیہ انکار کر کے مدعٰی بہ کو دلیری کے ساتھ دینا چاہتا ہے یا مدعی کے دعویٰ کا اقرار کرتا ہے اور ان دونوں میں سے کسی میں تکرار شرط نہیں ہے لہذا قسم پیش کرنے میں بھی تکرار شرط نہ ہوگا صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہی قول صحیح ہے یعنی مدعی علیہ کے ایک بار انکار کے بعد اگر قاضی نے فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔

اگرچہ بعض لوگوں نے کہا کہ ایک بار انکار کے بعد اگر قاضی نے حکم کیا تو یہ حکم نافذ ہوگا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اول اولیٰ ہے یعنی ایک بار انکار کے بعد فیصلہ کرنا اگر چہ جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ تین بار قسم پیش کرنے

کے بعد قاضی حکم صادر کرے۔

شارح ہدایہ فرماتے ہیں کہ انکار کبھی توحقیقی ہوتا ہے مثلاً قاضی کے قسم پیش کرنے کے بعد مدعیٰ علیہ نے کہا میں قسم نہیں کھاؤں گا۔اور کبھی حکمی ہوتا ہے مثلاً قاضی کے قسم پیش کرنے کے بعد مدعیٰ علیہ نے سکوت اختیار کیا۔مصنف ہدایہ کہتے ہیں کہ حکمی انکار کا حکم وہی ہے جو حکم حقیقی انکار کا ہے۔بشرطیکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ مدعیٰ علیہ کسی آسمانی آفت کی وجہ سے نہ بہرا ہے اور نہ گونگا ہے یہی صحیح ہے یعنی مدعیٰ علیہ پر قسم پیش کرنے کے بعد اگر مدعیٰ علیہ نے سکوت کیا تو بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس کے بارے میں لوگوں سے دریافت کیا جائے کہ یہ مدعیٰ علیہ بہرا یا گونگا تو نہیں ہے اگر لوگوں نے کہا کہ ایسا تو نہیں ہے تو قاضی اس کو منکر قرار دیکر اس کے خلاف فیصلہ دیدے گا لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کو محبوس کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ جواب دے اول قول صحیح ہے۔

## نکاح کا دعویٰ ہوتو منکر سے قسم لی جائے گی یا نہیں......اقوال فقہاء

قال وان كانت الدعوى نكاحا لم يستحلف المنكر عند ابي حنيفة ولا يستحلف عنده في النكاح والرجعة والفيء في الايلاء والرق والاستيلاد والنسب والولاء والحدود واللعان وقال ابو يوسف ومحمد يستحلف في ذالك كله الا في الحدود واللعان وصورة الاستيلاد ان تقول الجارية انا أم ولد مولاى وهٰذا ابني منه وانكر المولى لانه لوادعى المولى ثبت الاستيلاد باقراره ولايلتفت الى انكارها لهما ان النكول اقرار لانه يدل على كونه كاذبا في الانكار على ما قدمناه فكان اقرار وبدلا عنه والاقرار يجري في هٰذه الاشياء لكنه اقرار فيه شبهة والحدود تندرىء بالشبهات واللعان في معنى الحد ولابي حنيفة انه بذل لان معه لايبقى اليمين واجبة لحصول المقصود وانزاله باذلا اولى كيلا يصير كاذبا في الانكار والبذل لايجرى في هٰذه الاشياء وفائدة الاستحلاف القضاء بالنكول فلايستحلف الاان هٰذا بذل لدفع الخصومة فيملكه المكاتب والعبد الماذون بمنزلة الضيافة اليسيرة وصحته في الدين بناء على زعم المدعي وهو يقبضه حقا لنفسه والبذل معناه هناترك المنع وامر المال هَيِّن

ترجمہ......اور اگر دعویٰ نکاح کا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک منکر سے قسم نہیں لی جائے گی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاح میں، رجعت میں، ایلاء کے رجوع کرنے میں رقیت میں، استیلاد میں، نسب میں، ولاء میں، حدود میں، لعان میں قسم نہیں لی جائے گی اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ ان تمام میں قسم لی جائے گی سوائے حدود اور لعان کے۔اور استیلاد کی صورت یہ ہے کہ باندی کہے کہ میں اپنے مولیٰ کی ام ولد ہوں اور یہ میرا بیٹا اسی سے پیدا ہوا ہے اور مولیٰ اس سے انکار کردے۔اس لئے کہ اگر مولیٰ نے دعویٰ کیا تو استیلاد اس کے اقرار سے ثابت ہو جائے گا۔اور باندی کے انکار کی طرف التفات نہ ہوگا۔صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ایک اقرار ہے کیونکہ مدعیٰ علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعیٰ علیہ دعویٰ کے انکار میں جھوٹا ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا پس قسم سے انکار کرنا دعویٰ کا اقرار ہے یا اقرار کا بدل ہے اور ان چیزوں میں اقرار جاری ہوتا ہے۔لیکن یہ ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہے اور حدود شبہات کی وجہ سے دور ہوجاتی ہیں اور لعان حد کے معنی میں ہے۔اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا بذل یعنی دلیری کے ساتھ مال دینا ہے اور بذل کے ساتھ قسم واجب نہیں رہتی ہے۔اس لئے کہ مقصود حاصل ہوگیا اور اس کو باذل ٹھہرانا بہتر ہے تاکہ وہ انکار میں جھوٹا نہ ہو اور ان چیزوں

میں بدل جاری نہیں ہوتا ہے اور قسم کا فائدہ یہ ہے کہ انکار پر حکم دے دیا جائے۔ پس قسم نہیں لی جائے گی مگر یہ بدل خصومت دور کرنے کے لئے ہے۔ لہذا اس کا مالک مکاتب اور عبد ماذون بھی خفیف سی ضیافت کے مرتبہ میں ہوگا اور دین میں اس کا صحیح ہونا مدعی کے گمان کی بنا پر ہے اور اس مال پر قبضہ اپنے ذاتی حق کے طور پر کرتا ہے اور اس جگہ بدل کے معنی روک کو دور کرنا ہے اور مال کا معاملہ آسان ہے۔

تشریح — مصنف نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نو چیزیں ایسی ہیں جن میں منکر یعنی مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جاتی ہے اور وہ نو چیزیں یہ ہیں۔

۱) نکاح یعنی مرد نے کسی عورت پر دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا ہے اور عورت اس کا انکار کرتی ہے یا عورت نے نکاح کا دعویٰ کیا اور مرد اس کا منکر ہے۔

۲) رجعت یعنی مرد نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی اور اس کی عدت پوری ہوگئی اس کے بعد مرد نے دعویٰ کیا کہ میں نے عدت کے زمانہ میں اس سے رجعت کر لی تھی مگر عورت اس کی منکر ہے یا عورت نے دعویٰ کیا کہ عدت کے زمانہ میں اس نے رجعت کر لی تھی مگر مرد اس کا منکر ہے۔

۳) ایلاء رجعت یعنی مدت ایلاء گذرنے کے بعد مرد نے دعویٰ کیا کہ میں مدت ایلاء میں اس کو رجوع کر چکا ہوں اور عورت اس کی منکر ہے یا عورت نے رجوع کرنے کا دعویٰ کیا اور مرد نے اس کا انکار کیا۔

۴) رقیت یعنی ایک شخص نے ایک مجہول النسب آدمی کے بارے میں دعویٰ کیا کہ میرا غلام ہے اور مجہول النسب نے اس کا انکار کیا یا مجہول النسب نے دعویٰ کیا کہ میں اس کا غلام ہوں اور اس نے اس کا انکار کیا۔

۵) استیلاد یعنی ایک باندی نے اپنے مولیٰ پر دعویٰ کیا کہ میں نے اس کے نطفہ سے ایک بچہ جنا اور مولیٰ نے اس کا انکار کیا۔ اس صورت میں عکس جاری نہیں ہوگا کیونکہ اگر مولیٰ نے دعویٰ کیا تو مولیٰ کے اقرار سے استیلاد ثابت ہو جائے گا اور باندی کے انکار کی طرف التفات نہ ہوگا۔

۶) نسب یعنی ایک شخص نے ایک مجہول النسب پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا یہ میرا باپ ہے اور مجہول النسب نے اس کا انکار کیا یا مجہول النسب نے اس بات کا دعویٰ کیا اور اس شخص نے اس کا انکار کیا۔

۷) ولاء یعنی ایک شخص نے ایک مجہول النسب آدمی کے بارے میں **دعویٰ کیا** کہ میں نے اس کو آزاد کیا ہے اور میں اس کا مولیٰ ہوں مگر مجہول النسب نے اس کا انکار کیا یا مجہول النسب نے اس بات کا دعویٰ کیا اور اس شخص نے اس کا انکار کیا۔

۸) حدود یعنی ایک شخص نے دوسرے پر ایسی چیز کا دعویٰ کیا جو حد واجب کرتی ہو مثلاً زنا یا چوری کا دعویٰ کیا اور وہ دوسرا شخص اس کا منکر ہے۔

۹) لعان یعنی عورت نے اپنے شوہر پر دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ پر ایسی تہمت لگائی ہے جو لعان واجب کرتی ہے مگر شوہر نے اس کا انکار کیا۔ سوائے لعان کے تمام چیزیں قدوری میں مذکور ہیں اور لعان اگرچہ قدوری میں مذکور نہیں ہے لیکن جامع صغیر میں مذکور ہے۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ حدود اور لعان کے علاوہ میں منکر یعنی مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی حاصل یہ کہ حدود و لعان میں تو بالاتفاق مدعی علیہ یعنی منکر سے قسم نہیں لی جائے گی لیکن باقی سات چیزوں میں اختلاف ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک ان سات چیزوں میں قسم

نہیں لے جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک لی جائے گی۔ حضرت امام صاحب کے نزدیک قسم نہ لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو مقدمہ خارج کر دیا جائے گا اور قاضی مدعی کے حق میں فیصلہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔

**صاحبینؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ مدعٰی علیہ منکر کا قسم کھانے سے انکار کرنا ایک طرح سے مدعی کے دعوٰی کا اقرار ہے کیونکہ قسم کھانے سے انکار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مدعٰی علیہ، مدعی کے دعوٰی کا انکار کرنے میں بالکل جھوٹا ہے اس لئے کہ اگر مدعٰی علیہ انکار دعوٰی میں جھوٹا نہ ہوتا تو وہ قسم کھانے کا اقدام ضرور کرتا کیونکہ قسم کھانے میں تین فائدے ہیں ایک تو یہ کہ مدعٰی علیہ اپنے اوپر شریعت کے واجب شدہ حق یعنی قسم کو ادا کرنے والا ہوتا دوم یہ کہ اپنے اوپر سے تہمت کذب کے ضرر کو دور کرنے والا ہوتا۔ سوم یہ مال مدعٰی بہ کو اپنی ملک میں باقی رکھنے والا ہوتا اور چوتھا فائدہ یہ بھی ہے کہ جب قسم کھاتے وقت اللہ کے نام کو بغرض تعظیم اپنی زبان پر جاری کرتا ہو تو اس میں ثواب بھی حاصل ہوتا۔

بہرحال مدعٰی علیہ اگر اپنی قسم میں کاذب نہ ہوتا تو وہ ان فوائد کو ہرگز ہرگز ترک نہ کرتا لیکن ان فوائد کے باوجود قسم کھانے سے پہلوتہی کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مدعٰی علیہ انکار دعوٰی میں بالکل کاذب اور جھوٹا ہے الغرض مدعٰی علیہ کا قسم کھانے سے انکار کرنا مدعی کے دعوٰی کا اقرار ہے یا اقرار کا بدل اور خلیفہ اور اقرار مذکورہ تمام چیزوں میں جاری ہوتا ہے۔ لہٰذا انکار عن الیمین بھی تمام چیزوں میں جاری ہوگا اور انکار عن الیمین اسی وقت جاری ہوگا جبکہ مدعٰی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ پس ثابت ہوگیا کہ مذکورہ مسائل میں مدعٰی علیہ سے قسم لی جائے گی اس کو شکل اول کے طور پر مختصراً یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یمین سے انکار، اقرار ہے اور اقرار مذکورہ چیزوں میں جاری ہوتا ہے۔ لہٰذا انکار مذکورہ چیزوں میں جاری ہوگا اور جب مذکورہ چیزوں میں انکار جاری ہوگیا تو استحلاف یعنی قسم لینا بھی جاری ہوگا کیونکہ استحلاف کا فائدہ یعنی انکار پر قاضی کا مدعی کے حق میں فیصلہ کرنا موجود ہے۔ جیسا کہ دوسرے مسائل میں اسی فائدے کی وجہ سے مدعٰی علیہ سے قسم لی جاتی ہے۔ پس جب یہ فائدہ ان مسائل میں بھی موجود ہے تو ان مسائل میں بھی مدعٰی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ لیکن انکار عن الیمین مدعی کے دعوٰی کا ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہے کیونکہ یمین سے انکار کرنا دعوٰی کے بارے میں فی نفسہ سکوت ہے اور سکوت اقرار تو ہوتا ہے مگر شبہ کے ساتھ اور شبہات کی وجہ سے حدود دور ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا مدعٰی علیہ کے اس اقرار مع الشبہ کے ساتھ مدعٰی علیہ پر حد جاری نہ ہوگی اور جب اس صورت میں مدعٰی علیہ پر حد جاری نہیں ہوگی۔ تو اس صورت میں انکار بھی جاری نہ ہوگا یعنی اس انکار پر قاضی کے فیصلہ دینے کا فائدہ بھی مرتب نہ ہوگا اور جب اس انکار پر فائدہ مرتب نہیں ہوا تو مدعی علیہ سے قسم بھی نہ لی جائے گی۔ بہرحال حدود میں مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور رہا لعان تو وہ حد کے معنی میں ہے کیونکہ لعان شوہر کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہوتا ہے اور عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ کتاب اللعان میں گذر چکا ہے پس جب لعان حد کے معنی میں ہے تو لعان میں بھی انکار جاری نہ ہوگا اور مدعٰی علیہ سے قسم نہ لی جائے گی۔

**حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ مدعٰی علیہ کا قسم سے انکار کرنا بذل یعنی دلیری کے ساتھ دینے کا ارادہ ہے اور بذل کے ساتھ قسم سے مقصود جھگڑے کو دور کرنا ہے اور بذل کی صورت میں بھی جھگڑا دور ہو جاتا ہے لہٰذا بذل کے ساتھ قسم واجب نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ امام صاحب کی طرف سے کہتے ہیں کہ مدعٰی علیہ کا قسم سے انکار دو باتوں کا احتمال رکھتا تھا ایک مدعی کے دعوٰی کا اقرار جیسا کہ صاحبینؒ کا کہنا ہے دوسرے بذل یعنی دلیری اور جرأت مندی کے ساتھ مال مدعٰی بہ دینے کا ارادہ کرنا جیسا کہ امام صاحب نے کہا

ہے پہلی صورت یعنی انکار عن الیمین کو اقرار دعوی قرار دینے کی صورت میں اگرچہ جھگڑا ختم ہو جاتا ہے لیکن مدعی علیہ کا انکار دعوی میں کاذب ہونا لازم نہیں آتا ہے پس ایک مسلمان (مدعی علیہ) کو تہمت کذب سے بچانے کے لئے مدعی علیہ کے انکار عن الیمین کو بذل پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار بذل ہے اور مذکورہ چیزوں میں بذل جاری نہیں ہوتا ہے مثلاً اگر عورت مدعی علیہا نے کہا کہ میرے اور تیرے درمیان کوئی نکاح نہیں ہوا یعنی عورت نے نکاح کا انکار کیا۔ لیکن میں نے تیرے لئے اپنے نفس کا بذل (ایثار) کیا تو یہ بذل صحیح نہیں ہے۔

پس جب ان چیزوں میں بذل جاری نہیں ہوتا تو مدعی علیہ کے انکار یعنی بذل کی وجہ سے قاضی کا حکم بھی متصور نہ ہوگا اور جب ان چیزوں میں قاضی کا حکم متصور نہیں ہوگا اور جب ان چیزوں میں قاضی کا حکم متصور نہیں ہوگا تو قسم کے بے فائدہ ہونے کی وجہ سے مذکورہ چیزوں میں مدعی علیہ سے قسم بھی نہ لی جائے گی۔

الا ان هٰذا بذل لدفع الخصومة ...... الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال ...... یہ ہے کہ انکار عن الیمین اگر بذل ہے تو مکاتب اور عبد ماذون لہ کو انکار عن الیمین کے ساتھ بذل کرنے کی اجازت نہ ہونی چاہیے بلکہ جو شخص آزاد اور مختار ہو اسی کو قسم سے انکار کے ساتھ بذل کرنے کی اجازت ہونی چاہیے کیونکہ بذل میں تبرع کے معنی ہیں اور مکاتب اور عبد ماذون لہ تبرع کے مالک نہیں ہوتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مکاتب اور عبد ماذون لہ کو بھی انکار عن الیمین کے ساتھ بذل کرنے کی اجازت ہے۔

جواب ...... اس کا جواب یہ ہے کہ تجارت کے لئے جو چیزیں ضروری اور لابدی ہوتی ہیں یہ دونوں ان چیزوں کے مالک ہوتے ہیں جیسا کہ ماذون لہ وغیرہ کو مشتری کی ضیافت یسیرہ کا اختیار حاصل ہے پس یہ بذل چونکہ خصومت اور جھگڑا دور کرنے کے لئے ہے اور جھگڑا دور کرنے کے لئے اس کے بغیر چارہ نہیں اس لئے مکاتب اور عبد ماذون لہ کو اس بدل کا اختیار دیدیا گیا۔

وصحته فی الدین بناءً ...... الخ سے بھی یہ ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال ...... یہ ہے کہ انکار عن الیمین اگر بذل ہے جیسا کہ امام صاحب نے کہا ہے تو اس کو دیون میں جاری نہ ہونا چاہیے کیونکہ بذل کا محل اعیان ہوتے ہیں نہ کہ دیون اس لئے کہ دین نام ہے ذمہ میں ایک وصف کا اور بذل و اعطاء اوصاف میں جاری نہیں ہوتے لہٰذا دیون میں بذل جاری نہ ہونا چاہئے حالانکہ آپ کے نزدیک دیون میں بھی بذل جاری ہوتا ہے۔

جواب ...... اس کا جواب یہ ہے کہ دیون میں بذل کا صحیح ہونا مدعی کے گمان کی بنا پر ہے اسی کا صحیح ہونا مدعی کے گمان کی بنا پر ہے اس بنا پر کہ اس جگہ بذل کے معنی روک کو ترک کرنا ہے یعنی یہاں بذل کا مطلب یہ ہے کہ مدعی علیہ نے مال دین پر قبضہ کرنے سے روکنے کو ترک کر دیا ہے اور قبضہ کرنے کی اجازت دیدی ہے اب گویا مدعی اپنے گمان کے مطابق اس مال پر اپنے ذاتی حق کے طور پر قبضہ کرتا ہے اور اس کے لئے مال پر قبضہ کرنے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے اور منع اور روک کو ترک کرنا اموال میں جاری بھی ہے کیونکہ اموال کا معاملہ آسان ہے یہی وجہ ہے کہ اموال میں اباحت جاری ہوتی ہے۔

اعتراض ...... یہاں ایک اعتراض یہ ہوگا کہ مذکورہ سات چیزوں میں مدعی علیہ سے قسم نہ لینا حدیث مشہور الیمین علی من انکر کے

خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے بالاتفاق حدود ولعان کو خاص کیا گیا ہے پس جب حدود ولعان کو خاص کیا گیا ہے تو ان دونوں پر قیاس کر کے باقی سات چیزوں کو بھی خاص کر لیا جائے گا۔

## چور سے قسم لی جائے گی اگر قسم سے انکار کیا تو ضامن ہوگا

قال ويستحلف السارق فان نكل ضمن ولم يقطع لان المنوط بفعله شيئان الضمان ويعمل فيه النكول والقطع ولا يثبت به فصار كما اذا شهد عليه رجل وامرأتان

ترجمہ...... اور چور سے قسم لی جائے گی پس اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو ضامن ہوگا اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ چور کے فعل سے دو باتیں متعلق ہیں ضمان اور اس میں قسم سے انکار کرنا کارآمد ہوتا ہے ہاتھ کا کاٹا جانا اور یہ انکار قسم سے ثابت نہیں ہوتا ہے پس یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ جب چور کے خلاف ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی ہو۔

تشریح...... امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر مسروق منہ سارق سے مال لینا چاہتا ہو اور قطع ید کا ارادہ نہ ہو تو چور سے قسم لی جائے اور چور ان الفاظ میں قسم کھائے گا کہ بخدا اس مسروق منہ کا مجھ پر یہ مال نہیں ہے پس اگر چور قسم کھا گیا تو چور پر نہ مال واجب ہوگا اور نہ قطع ید واجب ہوگا اور اگر اس نے قسم سے انکار کر دیا تو وہ مال کا ضامن ہوگا لیکن ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ چور کے فعل سرقہ سے دو باتیں متعلق ہوتی ہے یعنی انکار قسم سے ضمان واجب ہوتا ہے اس لئے چور پر ضمان واجب ہو جائے گا اور انکار قسم سے چونکہ حد واجب نہیں ہوتی اور قطع ید بھی ایک حد ہے اس لئے اس چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

اور یہ ایسا ہے جیسا کہ جب چور کے خلاف ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی تو اس سے مال ثابت ہو جاتا ہے لیکن قطع ید ثابت نہیں ہوتا پس اسی طرح یہاں بھی مال ثابت ہو جائے گا اور قطع ثابت نہ ہوگا اور یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ ایک آدمی نے چوری کا اقرار کیا اور پھر اس سے رجوع کر لیا تو رجوع کرنے سے حد یعنی قطع ید تو ساقط ہو جائے گا لیکن اقرار سے جو مال ثابت ہوا تھا وہ رجوع کرنے سے ساقط نہ ہوگا۔

## عورت نے قبل الدخول طلاق کا دعویٰ کیا خاوند سے قسم لی جائے گی اگر قسم سے انکار کر دے تو نصف مہر کا ضامن ہوگا

قال واذا ادعت المرأة طلاقا قبل الدخول استحلف الزوج فان نكل ضمن نصف المهر فى قولهم جميعا لان الاستحلاف يجرى فى الطلاق عندهم لاسيما اذا كان المقصود هو المال وكذا فى النكاح اذا دعت هى الصداق لان ذالك دعوى المال ثم يثبت المال بنكوله ولا يثبت النكاح وكذافى النسب اذا ادعى حقا كالارث والحجر فى اللقيط والنفقة وامتناع الرجوع فى الهبة لان المقصود هٰذه الحقوق وانما يستحلف فى النسب المجرد عندهما اذا كان يثبت باقراره كالاب والابن فى حق الرجل والاب فى حق المرأة لان فى دعواها الابن تحميل النسب على الغير والمولى والزوج فى حقهما

ترجمہ...... اور جب عورت نے طلاق قبل الدخول کا دعویٰ کیا تو شوہر سے قسم لی جائے گی پس اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو وہ بالاتفاق نصف مہر کا ضامن ہوگا اس لئے کہ ائمہ کے نزدیک طلاق میں قسم لینا جاری ہوتا ہے خاص طور پر جبکہ مال ہی مقصود ہو اسی طرح نکاح میں جبکہ عورت مہر کی مدعیہ ہو اس لئے کہ یہ مال کا دعویٰ ہے پھر شوہر کے انکار سے مال ثابت ہو جائے گا اور نکاح ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح نسب میں جب وہ کسی حق کا دعویٰ کرے جیسے میراث کا، لقیط میں گود کا نفقہ کا۔ اور ہبہ میں رجوع کے ممنوع ہونے کا کیونکہ مقصود یہ حقوق ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک خالی نسب میں اسی وقت قسم لی جائے گی جبکہ وہ اس کے اقرار سے ثابت ہو جاتا ہو جیسے مرد کے حق میں باپ اور بیٹے کا اقرار اور عورت کے حق میں باپ کا دعویٰ اس لئے کہ اس کے دعوی ابن میں غیر پر نسب رکھنا لازم آتا ہے اور مولیٰ اور شوہر کا اقرار مرد و عورت دونوں کے حق میں درست ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عورت نے طلاق قبل الدخول کا دعویٰ کیا یا طلاق بعد الدخول کا دعویٰ کیا۔ پھر شوہر کے منکر ہونے کی وجہ سے اس سے قسم لی گئی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو عورت مطلقہ شمار ہوگی اور طلاق قبل الدخول کی صورت میں شوہر نصف مہر کا ضامن ہوگا اور طلاق بعد الدخول کی صورت میں کل مہر کا ضامن ہوگا۔

دلیل...... اس کی یہ ہے کہ سب ہی ائمہ کے نزدیک طلاق میں قسم لینا جاری ہوتا ہے خاص طور پر جب مال ہی مقصود ہو۔ پس جب طلاق میں استحلاف جاری ہوتا ہے تو شوہر جو مدعیٰ علیہ اور طلاق کا منکر ہے اس سے قسم بھی لی جائے گی اور انکار کرنے پر قاضی کا حکم بھی مرتب ہوگا۔ اسی طرح اگر عورت نے دعویٰ کیا کہ فلاں شخص میرا شوہر ہے مجھے اس سے مہر دلایا جائے یعنی عورت کا اصل مقصد مہر ہے تو اس صورت میں بھی شوہر سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اس سے مال کا دعویٰ کرنا مقصود ہے اور مال میں استحلاف جاری ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی استحلاف جاری ہوگا یعنی شوہر سے قسم لی جائے گی۔

چنانچہ اگر شوہر قسم کھا گیا کہ میں اس کا شوہر نہیں ہوں اور میرا اس سے نکاح نہیں ہوا اور مجھ پر اس کا مہر واجب نہیں ہے تو اس صورت میں شوہر پر کچھ واجب نہ ہوگا لیکن اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو شوہر پر مہر کا مال تو واجب ہو جائے گا لیکن نکاح ثابت نہ ہوگا کیونکہ قسم کے انکار سے مال تو ثابت ہو جاتا ہے لیکن نکاح ثابت نہیں ہوتا۔

اسی طرح بالاتفاق نسب میں مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی۔ جب اس نے نسب کے ساتھ کسی دوسرے حق کا بھی دعویٰ کیا ہو مثلاً میراث اس طور پر کہ ایک شخص مثلاً حامد نے خالد پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور ہم دونوں کے والد کا انتقال ہو گیا اور اس کا سارا متروکہ مال مدعیٰ علیہ یعنی خالد کے قبضہ میں ہے لہٰذا مجھ کو میرا حق میراث دلایا جائے، مدعیٰ علیہ یعنی خالد نے ان سب باتوں کا انکار کر دیا اور مدعی یعنی حامد بینہ پیش نہ کر سکا تو یہاں بھی بالاجماع مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائیگی۔ چنانچہ اگر وہ قسم کھا گیا تو وہ مدعی یعنی حامد کے جملہ حقوق سے بری ہو جائے گا اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو مدعی یعنی حامد کے لئے مال میراث کا فیصلہ کر دیا جائے گا لیکن نسب کا فیصلہ نہ ہوگا یعنی مدعی کا مدعیٰ علیہ سے رشتۂ اخوت ثابت نہ ہوگا۔ یا مثلاً لقیط میں گود کا دعویٰ کیا اس طور پر کہ ایک بچہ جس کو اپنی ذات تک تعبیر کرنے کا شعور نہیں ہے اس کو کسی آدمی نے راستہ سے پڑا ہوا اٹھا لیا پھر ایک آزاد عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا بھائی ہے۔ اس کی پرورش کا حق مجھ کو ہے ملتقط نے اس کا انکار کیا پھر مدعیہ عورت اگر بینہ پیش نہ کر سکی تو مدعیٰ علیہ سے بالاجماع قسم لی جائے گی اگر مدعیٰ علیہ نے قسم کھائی تو بچہ کو مدعیہ عورت کی طرف منتقل کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو مدعیہ

عورت کی طرف بچہ کو منتقل کرنے کا حکم دیدیا جائے گا لیکن نسب ثابت نہ ہوگا۔ یعنی مدعیہ عورت کا اس بچہ سے رشتہ اخوت ثابت نہ ہوگا یا مثلاً نفقہ کا دعوٰی کیا اس طور پر کہ ایک اپاہج نے دعوی کیا کہ فلاں یعنی شاہد میرا بھائی ہے اور مالدار ہے لہٰذا میرا نفقہ اس پر واجب ہے مدعٰی علیہ یعنی شاہد نے اخوت کا انکار کیا اب اگر مدعی بینہ پیش نہ کر سکا تو مدعٰی علیہ یعنی شاہد سے بالا جماع قسم لی جائے گی۔

چنانچہ اگر وہ قسم کھا گیا تو نفقہ سے بری ہو جائے گا اور اگر قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اپاہج یعنی مدعی کے لئے نفقہ کا فیصلہ تو کر دیا جائے گا لیکن نسب کا فیصلہ نہ ہوگا یعنی رشتہ اخوت ثابت نہ ہوگا۔ یا مثلاً قرابت کی وجہ سے ہبہ میں رجوع کے ممتنع ہونے کا دعوی کیا اس طور پر کہ اگر واہب نے شی موہوب کو رجوع کرنا چاہا اور موہوب لہ نے کہا تو تو میرا بھائی ہے اور منشاء یہ ہے کہ تجھ کو رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا ہے۔ پس اگر مدعٰی علیہ یعنی واہب نے اس کا انکار کیا اور مدعی یعنی موہوب لہ کے پاس بینہ نہ ہوا تو مدعٰی علیہ (واہب) سے بالا بالاجماع قسم لی جائے گی پس اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو رجوع فی الہبہ کا ممتنع ہونا ثابت ہو جائے گا لیکن نسب یعنی رشتۂ اخوت ثابت نہ ہوگا۔

لان المقصود هٰذه الحقوق سے صاحب ہدایہ نے مذکورہ تمام مسائل کی دلیل بیان کی ہے یعنی مسائل مذکورہ میں نسب مقصود نہیں ہے بلکہ مذکورہ مالی حقوق مقصود ہیں اور مالی حقوق میں استحلاف جاری ہوتا ہے۔ لہٰذا مذکورہ مسائل میں بھی استحلاف جاری ہوگا۔

حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک خالی نسب میں استحلاف جاری نہیں ہوتا ہے بلکہ اس نسب میں جاری ہوتا ہے جس میں نسب کے ساتھ کسی دوسرے سے حق کا دعوٰی بھی کیا ہو جیسا کہ اوپر تفصیل سے گذر چکا ہے۔ البتہ صاحبینؒ کے نزدیک خالی نسب میں استحلاف جاری ہوتا ہے یعنی محض دعوی نسب کی صورت میں مدعٰی علیہ سے قسم لی جاتی ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک خالی نسب میں مدعٰی علیہ سے اس وقت لی جائے گی۔ جب کہ نسب محض مدعٰی علیہ کے اقرار سے ثابت ہو جاتا ہو کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ صاحبین کے نزدیک قسم سے انکار، اقرار ہے۔ لہٰذا ہر وہ نسب جو مدعٰی علیہ کے اقرار سے ثابت ہو جاتا ہو وہ مدعٰی علیہ کے انکار عن الیمین سے بھی ثابت ہو جائے گا۔ مثلاً مرد کے حق میں باپ اور بیٹے کا اقرار ہے جیسے خالد نے شاہد پر دعوٰی کیا کہ یہ میرا باپ ہے یا میرا بیٹا ہے اور مال وغیرہ کسی دوسری چیز کا دعوٰی نہیں کیا۔ پس اگر مدعی یعنی خالد بینہ پیش نہ کر سکا تو مدعٰی علیہ یعنی شاہد سے قسم لی جائے گی۔ اگر مدعٰی علیہ قسم کھا گیا تو نسب ثابت نہ ہوگا اور اگر مدعٰی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اگر مدعی یعنی خالد نسب کا دعوٰی کرتا اور مدعٰی علیہ یعنی شاہد ابتداءً نسب کا اقرار کر لیتا تو نسب ثابت ہو جاتا۔ پس چونکہ یہ نسب اقرار سے ثابت ہو جاتا ہے اس لئے انکار عن الیمین سے بھی ثابت ہو جائے گا۔

اس کے برخلاف اگر خالد نے دعوٰی کیا کہ شاہد میرا بھائی ہے تو مدعٰی علیہ یعنی شاہد سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ اس صورت میں شاہد اگر صریح اقرار کر لیتا کہ خالد میرا بھائی ہے تو نسب ثابت نہ ہوتا کیونکہ اس میں غیر پر نسب لازم کرنا پڑتا ہے گویا خالد نے یہ کہا کہ شاہد میرے باپ کا بیٹا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

حاصل...... یہ کہ جہاں دوسرے پر نسب لازم کرنا نہ ہو وہاں تو خالی نسب کے دعوٰی میں مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی ورنہ نہیں۔ جیسا کہ کسی مرد کے باپ یا بیٹا ہونے کا دعوٰی کیا ہو۔ اور جیسے عورت کے باپ ہونے کا دعوٰی یعنی اگر عارف نے کسی عورت پر دعوٰی کیا کہ میں اس کا باپ ہوں اور عورت اس دعوٰی کی منکر ہوئی اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہوا تو مدعٰی علیہا یعنی عورت سے قسم لی جائے گی۔ پس اگر عورت نے قسم

کھانے سے انکار کر دیا تو نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ اگر یہ عورت، اس بات کا اقرار کر لیتی کہ عارف میرا باپ ہے تو اس اقرار سے نسب ثابت ہو جاتا۔

لہٰذا جب اس نے قسم سے انکار کیا تو اس سے بھی نسب ثابت ہو جائے گا۔ اگر عارف نے دعویٰ کیا میں اس عورت کا بیٹا ہوں اور عورت نے انکار کیا اور مدعی بینہ پیش نہ کر سکا تو اس عورت سے قسم نہ لی جائے گی۔ اس لئے کہ یہ عورت اس بات کا اقرار کرتی ہے کہ عارف میرا بیٹا ہے تو اس اقرار سے نسب ثابت نہ ہوتا کیونکہ اس اقرار میں غیر یعنی شوہر پر نسب رکھنا لازم آتا ہے۔ یعنی عورت کے یہ کہنے کا مطلب کہ عارف میرا بیٹا ہے، یہ ہے کہ عارف میرے شوہر کا بیٹا ہے اور اس سے اس کا نسب ثابت ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ جہاں دوسرے پر نسب لازم کرنا پایا جائے وہاں چونکہ صریح اقرار سے نسب ثابت نہیں ہوتا اس لئے وہاں مدعیٰ علیہ سے قسم بھی نہ لی جائے گی۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ مولیٰ اور شوہر کا عورت اور مرد دونوں کے حق میں اقرار کرنا درست ہے کیونکہ اس میں غیر پر نسب رکھنا لازم نہیں آتا۔ مثلاً عورت نے ایک آدمی کے بارے میں کہا کہ یہ میرا شوہر ہے اور مولیٰ یا شوہر اس کا منکر ہوا اور مدعیہ عورت کے پاس بینہ ہوا تو مولیٰ اور شوہر سے قسم لی جائے گی۔ اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو مولیٰ اور شوہر ہونا ثابت ہو جائے گا جیسا کہ مولیٰ اور شوہر کے اقرار سے مولیٰ اور شوہر ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر مرد نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ ہے یا یہ عورت میری بیوی ہے۔ پس اگر مدعیٰ علیہ نے اقرار کر لیا تو مولیٰ ہونا اور بیوی ہونا ثابت ہو جائے گا اسی طرح اگر مدعیٰ علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو بھی مولیٰ ہونا اور بیوی ہونا ثابت ہو جائے گا۔

## کسی نے غیر پر قصاص کا دعویٰ کیا اس نے انکار کیا تو قسم لی جائے اگر قسم سے انکار کر دے تو قصاص لازم ہے اور اگر قصاص نفس میں قسم سے انکار کرے تو قید خانہ میں ڈالا جائے

قال ومن ادعی قصاصا علی غیرہ فجحدہ استحلف بالاجماع ثم ان نکل عن الیمین فیما دون النفس یلزمہ القصاص وان نکل فی النفس حبس حتی یحلف او یقر وھٰذا عند ابی حنیفۃ وقالا لزمہ الارش فیھما لان النکول اقرار فیہ شبھۃ عندھما فلا یثبت بہ القصاص ویجب بہ المال خصوصا اذا کان امتناع القصاص لمعنی من جھۃ من علیہ کما اذا اقر بالخطاء والولی یدعی العمد ولابی حنیفۃ ان الاطراف یسلک بھا مسلک الاموال فیجری فیھا البذل بخلاف الانفس فانہ لو قال اقطع یدی فقطعہ لا یجب الضمان وھٰذا اعمال للبذل الا انہ لا یباح لعدم الفائدۃ وھٰذا البذل مفید لاندفاع الخصومۃ بہ فصار کقطع الید للاکلۃ وقلع السن للوجع فاذا امتنع القصاص فی النفس والیمین حق مستحق علیہ یحبس بہ کما فی القسامۃ

ترجمہ ۔۔۔ اور جس شخص نے دوسرے پر قصاص کا دعویٰ کیا پس مدعیٰ علیہ نے اس کا انکار کیا تو بالاتفاق مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی پھر اگر مدعیٰ علیہ نے نفس سے کم میں قسم سے انکار کیا تو اس پر قصاص لازم ہوگا اور اگر قصاص نفس میں قسم سے انکار کیا تو مدعیٰ علیہ کو قید میں ڈالا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ قسم کھائے اور اقرار کرے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں مدعیٰ علیہ پر دیت لازم ہوگی۔ کیونکہ قسم سے انکار ایسا اقرار ہے جس میں صاحبین کے نزدیک شبہ ہوتا ہے پس انکار قسم سے قصاص ثابت نہ ہوگا۔

اور اس سے مال واجب ہوگا۔

خصوصاً جبکہ قصاص کا ممتنع ہونا ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو اس شخص کی طرف سے پائے جائیں جس پر قصاص لازم ہے جیسا کہ قاتل نے قتل خطا کا اقرار کیا اور ولی ۔ مثل عمد کا مدعی ہے اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اطراف میں اموال کا سا معاملہ ہوتا ہے لہٰذا اطراف میں بذل جاری ہوگا۔ برخلاف نفوس کے۔ اس لئے کہ اگر اس نے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ دے پس اس نے اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو ضمان واجب نہ ہوگا اور یہ بذل کا اثر ہے مگر یہ کہ مباح نہیں ہے اور یہ بذل مفید ہے کیونکہ اس بذل سے خصومت دور ہو جاتی ہے پس ایسا ہو گیا جیسا کہ آکلہ زخم کی وجہ سے ہاتھ کا کاٹنا یا درد کی وجہ سے دانت کا اکھاڑنا پس جب نفس میں قصاص ممتنع ہو گیا اور قسم مدعٰی علیہ پر ایک واجبی حق ہے تو اس کی وجہ سے اس کو قید خانہ میں رکھا جائے گا جیسے قسامت میں ہوتا ہے۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر قصاص کا دعوی کیا مدعٰی علیہ نے اس کا انکار کر دیا اور مدعی بینہ پیش نہ کر سکا تو مدعٰی علیہ سے بالا جماع قسم لی جائے گی۔ دعوٰی نفس کے قصاص کا ہو یا نفس سے کم کے قصاص کا ہو پس اگر مدعٰی علیہ قسم کھا گیا تو وہ قصاص سے بری ہو جائے گا اور اس نے نفس سے کم میں قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس پر قصاص لازم ہوگا۔ بشرطیکہ اس نے عمداً جرم کیا ہو۔ اور اگر مدعٰی علیہ نے قصاص نفس میں قسم کھانے سے انکار کیا تو مدعٰی علیہ کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ قسم کھائے یا قصاص نفس کا اقرار کرے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ حکم حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے ورنہ صاحبینؒ نے فرمایا کہ انکار قسم سے نفس اور مادون النفس دونوں صورتوں میں مدعٰی علیہ پر دیت لازم ہوگی یعنی عمداً قتل کا دعوی ہو تو بھی انکار قسم سے مدعٰی علیہ پر دیت لازم ہوگی اور کسی عضو کے بارے میں دعوٰی ہو تو بھی مدعٰی علیہ پر دیت لازم ہوگی۔

صاحبینؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ان کے نزدیک ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہوتا ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مدعی علیہ دعوٰی کے انکار میں سچا ہو لیکن تورعاً قسم کھانے سے انکار کر دیا ہو پس مدعٰی علیہ کا قسم سے انکار کرنا۔ اقرار دعوی نہ ہوگا بلکہ اس کی طرف بذل ہوگا۔

بہر حال قسم سے انکار ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہوتا ہے اور شبہ کے ساتھ قصاص ثابت نہیں ہوتا لہٰذا مدعٰی علیہ کے اس انکار قسم سے قصاص ثابت نہ ہوگا۔ البتہ دیت کا مال واجب ہو جائے گا کیونکہ مال شبہ کے ساتھ بھی ثابت ہو جاتا ہے خاص طور پر جبکہ قصاص کا ممتنع ہونا ایسے سبب سے ہو جو سبب من علیہ القصاص یعنی مدعی علیہ کی طرف سے پایا گیا ہو مثلاً مدعٰی علیہ یعنی قاتل نے قتل خطاء کا اقرار کیا اور ولی مقتول نے قتل عمد کا دعوٰی کیا تو اس صورت میں دیت واجب ہوتی ہے نہ کہ قصاص پس اسی طرح مدعٰی علیہ کے انکار قسم کی صورت میں اس پر دیت واجب ہوگی اور قصاص واجب نہ ہوگا۔

حضرت امام بو حنیفہؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ اطراف اعضاء میں اموال جیسا برتاؤ کیا جاتا ہے کیونکہ جس طرح اموال کو نفوس اور جانوں کی حفاظت کے لئے پیدا کیا گیا ہے اسی طرح اطراف واعضاء کو بھی نفوس کی حفاظت کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ لہٰذا جس طرح اموال میں بذل جاری ہوتا ہے اسی طرح اطراف واعضاء میں بھی بذل (دلیری کے ساتھ دینا) جاری ہوگا۔ یعنی اگر کسی نے دوسرے

آدمی پر عضو کو عمداً قطع کرنے کا دعویٰ کیا اور بینہ نہ ہونے کی وجہ سے مدعیٰ علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا۔ اور مدعیٰ علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو مدعیٰ علیہ سے اس عضو کا قصاص لیا جائے گا اس کے برخلاف اگر عمداً جان تلف کرنے کا دعویٰ کیا تو اس میں اموال جیسا برتاؤ نہیں ہوگا۔ یعنی النفس میں بذل جاری نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو میرا ہاتھ کاٹ دے اس نے قاتل کا ہاتھ کاٹ دیا تو قاطع پر ضمان واجب نہ ہوگا اور یہ ضمان کا واجب نہ ہونا اطراف واعضاء میں بذل کا اثر ہے اور اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو مجھ کو قتل کر دے اس نے قاتل کو قتل کر دیا تو قاتل پر ایک روایت کے مطابق قصاص واجب ہوگا اور ایک روایت کے مطابق دیت واجب ہوگی اور قصاص یا دیت کا واجب ہونا اس بات کی علامت ہے کہ انفس میں بذل جاری نہیں ہوتا لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب اطراف اعضاء کے ساتھ اموال کا سا برتاؤ ہوتا ہے تو اطراف واعضاء کا قطع مباح ہونا چاہیے یعنی اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میرا مال لے لے اور اس نے مال لے لیا تو مباح ہے اسی طرح اگر کوئی کہے کہ میرا ہاتھ کاٹ لے تو اس کے لئے ہاتھ کا کاٹنا مباح ہونا چاہیے حالانکہ اطراف واعضاء کا قطع آپ کے نزدیک مباح نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اطراف واعضاء کے قطع میں چونکہ کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے قطع کو مباح قرار نہیں دیا گیا جیسا کہ عدم فائدہ کی وجہ سے مال تلف کرنا مباح نہیں ہے مثلاً اگر کسی نے کہا کہ میرا مال دریا میں ڈال دے یا آگ میں جلا دے تو یہ مباح نہیں ہے اور قسم سے انکار کرنے میں جو بذل ہے وہ مفید اور کارآمد ہے کیونکہ اس بذل سے باہمی خصومت دور ہو جاتی ہے پس اس فائدے کے پیش نظر اس بذل کو مباح قرار دیا گیا اور مدعیٰ علیہ پر اطراف میں قصاص واجب کیا گیا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ جراح نے زخم آکلہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹ ڈالا یا درد کی وجہ سے دانت اکھاڑنا مباح ہے اسی طرح خصومت دور کرنے کے لئے مدعیٰ علیہ پر اطراف میں قصاص واجب کیا گیا۔ اور نفوس میں چونکہ بذل جاری نہیں ہوتا اس لئے مدعیٰ علیہ کے انکار قسم یعنی بذل کرنے کے باوجود قصاص ممتنع ہو گیا۔

بہر حال مدعیٰ علیہ سے انکار قسم کی صورت میں قصاص نہیں لیا جائے گا لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ مسلم ہے کہ مدعیٰ علیہ پر قسم کھانا ایک واجبی حق ہے۔ پس اس حق کی وجہ سے مدعیٰ علیہ کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ اور اس وقت تک قید خانہ میں رکھا جائے گا جب تک وہ قسم نہ کھالے یا مدعی کے دعویٰ کا اقرار نہ کرے جیسا کہ قسامت میں ہوتا ہے قسامت کی مثال یہ ہے کہ ایک محلّہ میں ایک مقتول پایا گیا اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس کو کس نے قتل کیا ہے تو مقتول کا ولی اس محلّہ میں سے پچاس آدمیوں کو چھانٹ کر قسم لے سکتا ہے کہ بخدا ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں پس اگر ان لوگوں نے قسم سے انکار کر دیا تو سب کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ قسم کھائیں اور یا اقرار کریں کہ ہم نے قتل کیا ہے یا ہم قاتل کو جانتے ہیں۔ کیونکہ قسم ان پر ایک واجبی حق ہے۔ اسی طرح یہاں جب مدعی نے قصاص نفس کا دعویٰ کیا اور مدعیٰ علیہ نے قسم سے انکار کر دیا تو اس کے انکار سے اگرچہ قصاص ثابت نہ ہوگا لیکن قسم سے انکار کرنا بھی جائز نہ تھا لہٰذا اسے قید خانہ میں ڈالا جائے گا تا کہ وہ قسم کھائے یا اقرار کرے۔

## مدعی کے گواہ شہر میں موجود ہوں تو مدعیٰ علیہ اپنی ذات کا تین دن تک کفیل دے تا کہ مدعیٰ علیہ کے روپوش ہونے سے مدعی کا حق ضائع نہ ہو

قال واذا قال المدعی لی بینة حاضرة قیل لخصمه اعطه کفیلا بنفسک ثلاثة ایام کیلا یغیب نفسه فیضیع

حقه والكفالة بالنفس جائزة عندنا وقد مر من قبل واخذ الكفيل بمجرد الدعوى استحسان عندنا لان فيه نظراً للمدعى وليس فيه كثير ضرر بالمدعى عليه وهٰذا لان الحضور مستحق عليه بمجرد الدعوٰى حتى يعدى عليه ويحال بينه وبين اشغاله فيصح التكفيل باحضاره والتقدير بثلٰثة ايام مروى عن ابى حنيفة وهو الصحيح ولافرق فى الظاهر بين الخامل والوجية والحقير من المال والخطير ثم لا بد من قوله لى بينة حاضرة التكفيل ومعناه فى المصر حتى لو قال المدعى لابينة لى او شهودى غُيبٌ لايكفل لعدم الفائدة .قال فان فعل والا امر بملازمته كيلا يذهب حقه الا ان يكون غريبا فيلازم مقدار مجلس القاضى وكذا لايكفل الا الىٰ اخر المجلس فالاستثناء منصرف اليهما لان فى اخذ الكفيل والملازمة زيادة على ذالك اضرار به يمنعه عن السفر ولا ضرر فى هٰذا المقدار ظاهرا وكيفية الملازمة نذكرها فى كتاب الحجر ان شاء الله تعالىٰ

ترجمہ...... اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اس کے مدعیٰ علیہ سے کہا جائے گا کہ تو تین دن کے واسطے اس کو اپنی ذات کا کفیل دے تا کہ مدعیٰ علیہ روپوش نہ ہو جائے کہ مدعی کا حق ضائع ہو جائے۔ اور ہمارے نزدیک کفالہ بالنفس جائز ہے اور یہ سابق میں گذر چکا ہے اور محض دعوٰی پر کفیل لینا ہمارے نزدیک استحساناً جائز ہے اس لئے کہ اس میں مدعی کے واسطے بھلائی ہے اور اس میں مدعی کے واسطے بھلائی ہے اور اس میں مدعیٰ علیہ کے واسطے زیادہ ضرر نہیں ہے اور یہ اس لئے محض دعوی سے مدعیٰ علیہ پر حاضر ہونا واجب ہے حتیٰ کہ مدعیٰ علیہ کی حاضری پر حاکم سے مدد لی جاتی ہے اور مدعیٰ علیہ اور اس کے کاموں کے درمیان حیلولت کر دی جاتی ہے پس اس کی حاضری پر کفیل لینا جائز ہے اور تین دن کے ساتھ اندازہ کرنا ابوحنیفہؒ کی روایت ہے اور یہی صحیح ہے اور ظاہر الروایہ کے مطابق بے قدر اور وجیہہ آدمی اور حقیر مال اور کثیر مال کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

پھر کفالت کے واسطے مدعی کا قول ''لى بينة حاضرة ''ضروری ہے اور اس کے معنی ہیں شہر میں۔ حتیٰ کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس بینہ نہیں ہے یا میرے گواہ غائب ہیں تو کفیل نہیں لیا جائے گا کیونکہ کوئی فائدہ نہیں ہے پس اگر مدعیٰ علیہ نے کفیل دیدیا تو فبہا ورنہ تو مدعی کو اس کے ساتھ ساتھ رہنے کا حکم دیا جائے گا تا کہ اس کا حق ضائع نہ ہو مگر یہ کہ مدعیٰ علیہ پردیسی آدمی ہو تو مدعی، مجلس قاضی کی مقدار اس کے ساتھ لگا رہے گا اور اسی طرح اس مسافر سے کفیل نہیں لیا جائے گا مگر قاضی کی آخر مجلس تک پس استثناء دونوں کی طرف راجع ہے اس لئے کہ اس مقدار سے زیادہ کے لئے کفیل لینا اور مدعیٰ علیہ کے دامن گیر ہونا ایسا ضرر ہے جو اس کو سفر سے روکتا ہے اور اس مقدار میں بظاہر کوئی ضرر نہیں ہے اور ساتھ ساتھ رہنے کی کیفیت کو ہم ان شاء اللہ کتاب الحجر میں ذکر کریں گے۔

تشریح...... مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی نے مجلس قاضی میں کہا کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اسکے مدعیٰ علیہ کو حکم دیا جائے گا کہ تین دن کے واسطے اپنی ذات کا کفیل دیدے یعنی کوئی شخص مدعیٰ علیہ کی حاضری کا ضامن ہونا چاہئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ سے کفیل نہ لیا گیا تو مدعیٰ علیہ روپوش ہو سکتا ہے اور مدعیٰ علیہ کے روپوش ہونے کی صورت میں مدعی کا حق ضائع ہو سکتا ہے پس مدعی کے حق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے مدعیٰ علیہ کو کفیل دینے کا حکم دیا گیا ہے اور کفالہ بالنفس اگر چہ امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن ہمارے نزدیک جائز ہے اس کی تفصیل کتاب الکفالہ کے اول میں گذر چکی ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ مدعی نے اگر صرف دعوٰی کیا اور بینہ پیش نہ کر سکا تو صرف دعوی کی بنیاد پر مدعٰی علیہ سے کفیل لینا جائز نہیں ہے یہی قتادہ اور امام شعبی سے مروی ہے اور استحسان یہ ہے کہ مدعٰی علیہ سے کفیل لینا جائز ہے یہی ہمارے علماء کا مذہب ہے قیاس کی وجہ یہ ہے کہ محض دعوٰی استحقاق کا سبب نہیں ہے یعنی محض دعوٰی سے مدعٰی علیہ پر مدعی کا حق ثابت نہیں ہوتا ہے اور محض دعوی استحقاق کا سبب کیسے ہوگا حالانکہ مدعٰی علیہ کا انکار مدعی کے دعوی کے معارض ہے۔ بہر حال جب محض دعوٰی سے مدعٰی علیہ پر کوئی حق ثابت نہیں ہوا تو مدعٰی علیہ پر کفیل کا دینا بھی واجب نہ ہوگا اور وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعٰی علیہ سے کفیل لینے میں مدعی پر شفقت ہے اس طور پر کہ کفیل دینے کے بعد مدعٰی علیہ بھاگ نہیں سکے گا اور جب مدعٰی علیہ بھاگ نہیں سکے گا تو مدعی اس کے خلاف بینہ قائم کرنے پر قادر ہو سکے گا بہر حال اس میں مدعی کا فائدہ ہے اور مدعٰی علیہ کا کوئی نقصان نہیں ہے اور مدعٰی علیہ کا نقصان اس لئے نہیں ہے کہ محض دعوٰی پر مدعٰی علیہ کے ذمہ حاضر ہونا واجب ہے حتی کہ مدعٰی علیہ کی حاضری پر حاکم سے مدد لی جاتی ہے اور مدعٰی علیہ کو اس کے کاموں سے روک دیا جاتا ہے پس جب محض دعوٰی پر مدعٰی علیہ کی حاضری ضروری ہے تو اس کی حاضری پر کفیل اور ضامن لینا بھی جائز ہے۔ عبارت میں یعدی، مضارع مجہول اعداء سے ماخوذ ہے جس کے معنی مدد طلب کرنے کے ہیں اسی سے شاعر کا قول ہے۔

ونستدعی الامیر اذا ظلمنا ومن یعدی اذا ظلم الامیر

جب ہم پر کوئی ظلم کرتا ہے تو ہم امیر سے مدد طلب کرتے ہیں لیکن جب امیر ہی ظالم ہو تو کس سے مدد طلب کی جائے گی۔ شعر میں اعداء اور استعداء دونوں مدد طلب کرنے کے معنی میں مستعمل ہیں۔ اس مضمون کو ایک اردو کے شاعر نے اس طرح پیش کیا ہے:

وہی قاتل وہی منصف وہی حاکم ٹھہرے اقرباء میرے کریں خون کا دعوٰی کس پر

ایک اور شاعر نے کہا ہے:

ہم نے سوچا تھا کہ حاکم سے کریں گے فریاد وہ بھی کمبخت تیرا چاہنے والا نکلا

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ کفیل لینے کے سلسلہ میں تین دن کی تحدید حضرت امام ابوحنیفہؒ کی روایت ہے اور یہی صحیح ہے ورنہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی کی دوسری مجلس منعقد ہونے تک مدعٰی علیہ سے کفیل لیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ ظاہر الروایہ کے مطابق وجیہہ اور غیر وجیہہ آدمی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے یعنی مدعی علیہ وجیہہ ہو یا غیر وجیہہ آدمی اور مال دعوٰی حقیر ہو یا کثیر ہو بہر صورت مدعٰی علیہ کو کفیل دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

حضرت امام محمدؒ نے فرمایا کہ مدعٰی علیہ اگر ذی وجاہت آدمی ہو اور ایسا معروف و مشہور ہو کہ بظاہر وہ اپنے آپ کو روپوش نہیں کرے گا تو ایسی صورت میں مدعٰی علیہ کو کفیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ کفالہ کیلئے مدعی کا یہ کہنا ضروری ہے کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں حتی کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں یا میرے گواہ غائب ہیں تو اس صورت میں مدعٰی علیہ سے کفیل نہیں لیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں کفیل لینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ کفالہ کا فائدہ تو یہ ہے کہ گواہوں کے عاجز ہونے پر کفیل مدعٰی علیہ کو حاضر کردے لیکن جب گواہ ہی موجود نہیں ہیں تو مدعٰی علیہ کو کیسے حاضر کیا جائے گا۔

مصنف قدوری نے کہا کہ اگر مدعیٰ علیہ نے اپنی طرف سے کفیل دیدیا تو فبہا ورنہ مدعی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مدعی علیہ کے ساتھ ساتھ اس کا دامن گیر رہے یعنی ہر وقت مدعیٰ علیہ کے ساتھ لگا رہے تاکہ اس کا حق ضائع نہ ہو۔ ہاں اگر مدعیٰ علیہ پردیس میں ہو یا مسافر ہو تو اس صورت میں مجلس قاضی کے ختم ہونے تک مدعیٰ علیہ کے ساتھ ساتھ رہنے کی اجازت دی جائے گی پس جب قاضی کے عدالت سے اٹھنے کا وقت آجائے اور مدعی بینہ پیش نہ کر سکے تو قاضی مدعیٰ علیہ سے قسم لے کر فیصلہ صادر کرے گا اور بینہ کے آنے کا انتظار نہ کرے گا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اسی طرح پردیسی مدعیٰ علیہ سے اگر کفیل لیا گیا تو صرف قاضی کی مجلس کے اختتام تک لیا جائے گا پس استثناء الاان یکون الخ کفیل لینے اور مدعیٰ علیہ کے ساتھ ساتھ رہے دونوں کی طرف راجع ہے کیونکہ قاضی کی نشست سے زیادہ کے واسطے کفیل لینا یا مدعیٰ علیہ کے ساتھ ساتھ رہنے کی اجازت دینا پردیسی مسافر کے حق میں ایسا ضرر ہے جو اس کو سفر سے روکتا ہے اور قاضی کی مجلس کے اختتام تک کفیل لینے یا ساتھ ساتھ رہنے میں بظاہر ایسا ضرر نہیں ہے اور ساتھ ساتھ رہنے کی کیفیت کو کتاب الحجر میں ان شاء اللہ بیان کریں گے۔

# فصل فی کیفیة الیمین والاستحلاف

ترجمہ...... یہ فصل قسم کی کیفیت اور قسم لینے کے بیان میں ہے۔

## قسم کے طریقے کا بیان

قال والیمین بالله دون غيره لقوله عليه السلام من كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر وقال عليه السلام من حلف بغير الله فقد اشرك وقد يوكد بذكر اوصافه وهو التغليظ وذالک مثل قوله قل والله الذى لااله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمٰن الرحيم الذى يعلم من السر والخفاء مايعلم من العلانية ما لفلان هٰذا عليک ولا قبلک هٰذا المال الذى ادعاه وهو كذاوكذا ولاشىء منه وله ان يزيد فى التعليظ على هٰذا وله ان ينقص منه الا انه يحتاط كيلا يتكرر عليه اليمين لان المستحق يمين واحدة والقاضى بالخيار ان شاء غلّظ وان شاء لم يغلط فيقول قل بالله او والله وقيل لايغلظ على المعروف بالصلاح ويغلظ على غيره وقيل يغلط فى الخطير من المال دون الحقير

ترجمہ...... قسم تو اللہ ہی کے نام سے ہوتی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کے نام سے کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے تم میں سے جو کوئی قسم کھائے تو وہ اللہ کے نام سے قسم کھائے یا اس کو چھوڑ دے اور حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے سواء کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا اور کبھی قسم کو اللہ کے ذکر کے اوصاف کے ساتھ مؤکد کیا جاتا ہے اور ذکر اوصاف زیادہ سختی کے لئے ہے جیسے اس کا قول کہ تو یوں کہہ اس ذات کی قسم جس کے سواء کوئی معبود نہیں ہے وہ حاضر غائب کا جاننے والا ہے وہی رحمٰن ورحیم ہے جو پوشیدہ اور باطن کو علانیہ اور ظاہر کے مانند جانتا ہے کہ فلاں شخص کا کوئی حق تجھ پر یا تیری جانب ... مال ہے جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے اور وہ اتنا اور اتنا مال ہے نہیں ہے اور اس کو اس عبارت پر زیادہ کر کے تغلیظ کرے اور اس کو اس عبارت سے کم کرنے کا بھی اختیار ہے مگر قاضی اس بات کی احتیاط رکھے کہ مدعیٰ علیہ پر قسم مکرر نہ ہو جائے کیونکہ مدعیٰ علیہ پر صرف ایک قسم واجب ہے اور قاضی کو اختیار ہے جی چاہے تغلیظ کرے اور جی چاہے تو تغلیظ نہ

کرے اور یہ کہے کہ کہہ باللہ یا واللہ اور کہا گیا کہ جو شخص صلاح اور تقویٰ میں معروف ہو اس پر تغلیظ نہ کرے اور اس کے علاوہ پر تغلیظ کرے اور کہا گیا کہ مال خطیر میں تغلیظ کرے اور حقیر مال میں تغلیظ نہ کرے۔

تشریح ..... مصنفؒ جب قسم اور قسم، کے مواقع سے فراغت پا چکے تو اب اس فصل میں قسم کی صفت اور کیفیت کو ذکر فرمائیں گے۔

چنانچہ فرمایا کہ قسم اللہ کے اسماء میں سے کسی اسم کے ساتھ ہوتی ہے اور اللہ کے علاوہ کسی دوسرے کے نام کے ساتھ قسم نہیں ہوتی ہے کیونکہ بخاری اور مسلم کی ایک حدیث میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے اگر کوئی شخص قسم کھائے تو اللہ کی قسم کھائے یا اس کو چھوڑ دے اور ایک حدیث میں او لیذر کی جگہ او لیصمت ہے یعنی یا خاموش رہے اور ترمذی کی حدیث میں ہے کہ جس نے اللہ کے سواء کسی دوسرے کے نام سے قسم کھائی تو اس نے شرک کیا ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ قسم صرف اللہ کے نام کے ساتھ کھائی جاسکتی ہے اس کے سواء کسی دوسرے کے نام کے ساتھ قسم کھانا درست نہیں ہے اگر کھائی بھی گئی تو قسم منعقد نہ ہوگی۔

صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ قسم کو اللہ کے اوصاف ذکر کر کے مؤکد بھی کیا جاسکتا ہے اور ذکر اوصاف کے ساتھ قسم کو مؤکد کرنا تغلیظ ہوتا ہے یعنی قسم کو زیادہ سخت کرنا ہوتا ہے مثلاً قاضی یہ الفاظ کہلائے

**واللہ الذی لا الہ الا ھو عالم الغیب والشھادة ھو الرحمٰن الرحیم الذی یعلم من السر والخفاء ما یعلم من العلانیة ما لغلا ھذا علیک ولا قبلک ھذا المال الذی ادعاه وھو کذا وکذا ولا شیء منه**

اس ذات کی قسم جس کے سواء کوئی معبود نہیں وہ حاضر و غائب کا جاننے والا ہے وہی رحمٰن و رحیم ہے جو پوشیدہ اور باطن کو علانیہ اور ظاہر کی طرح جانتا ہے فلاں شخص کا تجھ پر یعنی مجھ پر یا میری جانب یعنی میری جانب اصل مال میں سے جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے اور وہ اس قدر مال ہے نہیں ہے اور نہ اس میں سے کچھ ہے۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ تغلیظ کے سلسلہ میں قاضی مذکورہ الفاظ پر اضافہ بھی کرسکتا ہے اور ان میں سے کم بھی کرسکتا ہے کیونکہ قسم دلانے سے مقصود یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ قسم سے انکار کردے تاکہ مدعی کا حق ثابت ہو جائے۔ اور لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں بعض لوگ ایسے نیک اور دیندار ہوتے ہیں کہ وہ صرف لفظِ اللہ کے ساتھ قسم کھانے کی جسارت نہیں کرتے۔ لہٰذا ایسے حضرات کے حق میں قسم کو غلیظ کرنے کے لئے لفظ اللہ کے علاوہ دوسرے اوصاف زیادہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور بعض لوگ ادنیٰ درجہ کی تغلیظ سے قسم کھانے سے رک جاتے ہیں اور بعض ایسے بددین اور ناہنجار قسم کے لوگ ہوتے ہیں کہ وہ بغیر زیادتی تغلیظ کے باز نہیں آتے۔ پس قاضی لوگوں کے حالات کی رعایت کر کے الفاظ قسم میں کمی، زیادتی کرنے کا مجاز ہے اس زیادتی کے سلسلہ میں ابوہریرہؓ کی حدیث اصل ہے چنانچہ مروی ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت ﷺ کے سامنے قسم کھائی اور یہ کہا **واللہ الذی لا الٰہ الا ھو الرحمٰن الرحیم الذی انزل علیک الکتاب۔**

اس ذات کی قسم جس کے سواء کوئی معبود نہیں ہے وہی رحمٰن و رحیم ہے اسی نے تجھ پر کتاب اتاری ہے یہ سن کر اللہ کے رسول نے کوئی نکیر نہیں فرمائی۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ الفاظ قسم میں تغلیظ کے لئے زیادتی کی اجازت ہے لیکن الفاظ قسم زیادہ کراتے وقت قاضی بہت محتاط رہے یعنی اللہ کے اسماء اور صفات کو بغیر واؤ کے ذکر کرنے کی ہدایت کرے کیونکہ اگر مدعیٰ علیہ نے واللہ والرحمٰن والرحیم واؤ کے ساتھ ذکر کیا تو تین قسمیں ہو جائیں گی۔ حالانکہ اس پر واجب ایک ہی قسم ہے بہرحال قاضی کو اختیار ہے جی چاہے تغلیظ کرے اور الفاظِ قسم زیادہ

کرنے کی ہدایت کرے اور جی چاہے تو تغلیظ نہ کرے اور صرف باللہ یا واللہ کہلانے پر اکتفاء کرے بعض حضرات نے کہا کہ اگر مدعی علیہ، صلاح اور تقویٰ کے ساتھ معروف اور مشہور ہو تو اس پر تغلیظ نہ کرے اور دوسروں پر تغلیظ کرے اور بعض حضرات نے کہا کہ اگر مال دعویٰ کثیر ہو تو قسم میں تغلیظ کرے اور اگر مال دعویٰ حقیر ہو تو تغلیظ نہ کرے۔

## طلاق اور عتاق کی قسم نہیں لی جائے گی

قال ولا يستحلف بالطلاق والعتاق لما روينا وقيل في زماننا اذا ألحّ الخصم ساغ للقاضي ان يحلف بذالک لقلة المبالاة باليمين بالله وكثرة الامتناع بسبب الحلف بالطلاق

---

ترجمہ...... اور طلاق اور عتاق کی قسم نہ لی جائے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی ہے، اور کہا گیا کہ ہمارے زمانے میں اگر مدعیٰ علیہ نے زیادہ مبالغہ کیا تو قاضی کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کی قسم دلائے کیونکہ اللہ کی قسم کی پرواہ کم ہے اور حلف بالطلاق سے زیادہ رکتے ہیں۔

تشریح...... مسئلہ مدعیٰ علیہ سے طلاق یا عتاق کی قسم نہیں لی جائے گی یعنی مدعی علیہ یہ نہ کہے گا کہ اگر مدعی کا دعوی صحیح ہو تو میری بیوی پر طلاق یا میرا غلام آزاد اور دلیل وہ حدیث ہے جو شروع فصل میں گذر چکی ہے یعنی من كان حالفا فليحلف بالله او ليذر بعض مشائخ نے کہا کہ اگر مدعی علیہ جھگڑالو محسوس ہو تو قاضی اس سے طلاق یا عتاق کی قسم لے سکتا ہے کیونکہ اس میں اکثر لوگ فسق کی وجہ سے اللہ سے کم ڈرتے ہیں اور طلاق وغیرہ پڑ جانے سے گھبرا کر جھوٹی قسم کھانے سے رک جاتے ہیں پس جب قاضی محسوس کرے کہ مدعی علیہ جھگڑالو یا بے باک آدمی ہے تو اس سے طلاق یا عتاق کی قسم لے سکتا ہے یہ واضح رہے کہ یہ قسم اگر چہ مفید ہے۔ لیکن نص حدیث من كان حالفا فليحلف بالله او ليذر کے مخالف ہے۔

## یہودی اور نصرانی سے قسم لینے کا طریقہ

قال ويستحلف اليهودي بالله الذي انزل التوراة على موسٰى عليه السلامُ والنصراني بالله الذي انزل الانجيل على عيسٰى عليه السلام لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن صوريا الاعور انشدک الله الذي انزل التوراة على موسٰى ان حكم الزنا في كتابكم هٰذا ولان اليهودي يعتقد نبوة موسى والنصراني نبوة عيسى عليه السلام فيغلظ على كل واحد منهما بذكر المنزل على نبيه

---

ترجمہ...... یہودی سے قسم لی جائے کہ اس اللہ کی قسم جس نے موسیٰؑ پر تورات اتاری ہے اور نصرانی سے اس اللہ کی قسم جس نے عیسیٰؑ پر انجیل اتاری ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ابن صوریا اعور سے کہا میں تجھ کو اس اللہ کی قسم دلاتا ہوں جس نے موسیٰؑ پر تورات اتاری کہ زنا کا حکم تمہاری کتاب میں یہی ہے اور اس لئے کہ یہودی موسیٰ کی نبوت کا معتقد ہے اور نصرانی عیسیٰ کی نبوت کا اعتقاد رکھتا ہے پس قاضی ان میں سے ہر ایک پر اس کتاب کا ذکر کر کے تغلیظ کرے جو اسکے نبی پر اتاری ہے۔

تشریح...... شیخ ابوالحسن قدوری نے کہا کہ قاضی یہودی سے قسم اس طرح کھلائے بالله الذي انزل التوراة على موسىٰ اس خدا کی قسم جس نے موسیٰ پر تورات اتاری اور نصرانی سے اس طرح قسم کھلائے بالله الذي انزل الانجيل على عيسىٰ اس خدا کی قسم جس نے

عیسیٰ پر انجیل اتاری ہے۔
دلیل...... یہ ہے کہ ایک بار آنحضرت ﷺ اس یہودی کے پاس سے گذرے جس کا منہ زنا کی سزاء میں کالا کئے ہوئے تھے آپ نے یہودی کو بلا کر دریافت کیا کہ کیا تمہاری کتاب میں زنا کی یہی سزاء ہے سب نے کہا۔ ہاں۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے یہودی کے ایک عالم عبداللہ بن صوریا کو بلایا اور کہا کہ تم کو اس خدا کی قسم جس نے موسیٰ پر تورات اتاری ہے کیا تمہاری کتاب میں حدِ زنا یہی ہے ابن صوریا نے کہا نہیں بلکہ ہماری کتاب میں حدِ زنا رجم ہے اور دیکھو محمد اگر آپ مجھ کو قسم نہ کھلاتے تو میں بھی آپ کو اس کی خبر نہ دیتا۔

ابن صوریا نے کہا کہ واقعہ اصل یہ ہے کہ جب شرفاء اور غیر شرفاء کے درمیان تقسیم کی کہ اگر کوئی شریف آدمی اس کا مرتکب ہوگا تو اس کا صرف منہ کالا کیا جائے گا اور کسی غیر شریف نے یہ حرکت کی تو اس کو کوڑے لگائے جائیں گے اور رجم کو ہم نے بالکل ترک کر دیا حالانکہ تورات میں رجم ہی کا حکم ہے آپ ﷺ نے پورا واقعہ سن کر اس زانی کو رجم کرنے کا حکم فرمایا اور معصومانہ اور عاشقانہ انداز میں یوں فرمایا اللّٰھم انی اول من احیا امرک اذا ما توہ اے اللہ میں پہلا آدمی ہوں جس نے تیرا حکم زندہ کیا حالانکہ یہود اس کو دفن کر چکے تھے۔

اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ یہود اور نصاریٰ سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ قسم لی جائے گی۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ یہود حضرت موسیٰ کی نبوت پر اعتقاد رکھتے ہیں اور نصاریٰ حضرت عیسیٰ کی نبوت پر اعتقاد رکھتے ہیں پس جھوٹی قسم سے پرہیز کرانے کے لئے قاضی ان میں سے ہر ایک اس کتاب کو ذکر کر کے تغلیظ کرے گا جو کتاب ان کے نبی پر اتاری گئی ہے۔

## مجوسی سے قسم لینے کا طریقہ

**و یحلف المجوسی باللہ الذی خلق النار وھٰکذا ذکر محمدؒ فی الاصل ویروی عن ابی حنیفۃؒ انہ لایستحلف احد الاباللہ خالصا وذکر الخصافؒ انہ لایستحلف غیر الیھودی والنصرانی الاباللہ وھو اختیار بعض مشائخنا لان فی ذکر النار مع اسم اللہ تعالیٰ تعظیمھا ومایبنغی ان تعظم بخلاف الکتابین لان کتب اللہ معظمۃ**

---

ترجمہ...... اور مجوسی سے قسم لے کہ اس اللہ کی قسم جس نے آگ پیدا کی ہے ایسا ہی امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کیا ہے اور ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ قاضی کسی سے قسم نہیں لے گا مگر صرف اللہ کی اور خصاف نے ذکر کیا ہے کہ یہودی اور نصرانی کے علاوہ سے سوائے اللہ کے قسم نہیں لے گا اور یہی ہمارے بعض مشائخ کا پسند فرمودہ ہے کیونکہ اللہ کے نام کے ساتھ آگ کا ذکر کرنے میں آگ کی تعظیم ہے اور آگ کی تعظیم کرنا مناسب نہیں ہے برخلاف دونوں کتابوں کے کیونکہ اللہ کی تمام کتابیں معظم ہیں۔

تشریح...... صاحب قدوری نے فرمایا کہ قاضی مجوسی (آتش پرست) سے ان الفاظ کے ساتھ قسم لے گا باللہ الذی خلق النار اس خدا کی قسم جس نے آگ کو پیدا کیا ہے ایسا ہی امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجوسی آگ کی حرمت اور عظمت کا اعتقاد رکھتا ہے پس وہ بھی جھوٹی قسم کھانے سے باز رہے گا اور قسم کا مقصود حاصل ہو جائیگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ قاضی صرف اللہ کے نام کے ساتھ قسم لے گا مدعی مسلم ہو یا یہودی یا نصرانی یا مجوسی کیونکہ اللہ کے علاوہ کے نام کے ساتھ قسم کھانے کی اجازت دینے میں اللہ کے ساتھ اس کی تعظیم غیر اللہ کو شریک کرنا لازم آتا ہے جو کسی طرح مناسب

نہیں ہے۔

امام خصاف نے ذکر کیا کہ یہود اور نصاریٰ اللہ کے علاوہ اپنے مذہب کے مطابق دوسرے اوصاف ذکر کر سکتے ہیں لیکن ان کے علاوہ سے صرف اللہ کے نام کی قسم لی جائے گی اسی کو ہمارے بعض مشائخ نے پسند کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ کے نام کے ساتھ آگ کا ذکر کیا گیا تو آگ کی بھی تعظیم ہوگی حالانکہ آگ کی تعظیم کسی طرح مناسب نہیں ہے اس کے برخلاف تورات وانجیل کہ اللہ کی ساری کتابیں معظم ہیں لہٰذا اللہ کے نام کے ساتھ ان کو ذکر کرنے میں اگر ان کی تعظیم ہوتی ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

## وثنی سے صرف اللہ تعالیٰ کے نام سے قسم لی جائے گی

والوثنیٰ لا یحلف الا باللہ لان الکفرۃ باسرھم یعتقدون اللہ تعالیٰ قال اللہ تعالیٰ ولئن سألتھم من خلق السمٰوات والارض لیقولن اللہ

ترجمہ...... اور بت پرست کو سوائے اللہ کے نام کے کسی کی قسم نہیں دلائی جائے گی کیونکہ کفار سب کے سب اللہ کا اعتقاد رکھتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اگر تو ان بت پرستوں سے پوچھے کہ کس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا تو وہ ضرور کہیں گے اللہ نے۔

تشریح...... واضح ہے۔

## ان سے عبادت خانوں میں قسم نہ لی جائے گی

قال ولایحلفون فی بیوت عبادتھم لان القاضی لایحضرھا بل ھو ممنوع عن ذالک

ترجمہ...... اور ان سے ان کے عبادت خانوں میں قسم نہ لی جائے گی کیونکہ قاضی وہاں حاضر نہ ہوگا بلکہ قاضی کو وہاں جانے سے روکا گیا ہے۔

تشریح...... واضح ہے۔

## مسلمان پر قسم میں زمان ومکان کی تغلیظ واجب نہیں

قال ولا یجب تغلیظ الیمین علی المسلم بزمان ولامکان لان المقصود تعظیم المقسم بہ وھو حاصل بدون ذالک وفی ایجاب ذالک حرج علی القاضی حیث یکلف حضورھا وھو مدفوع

ترجمہ...... اور مسلم پر قسم کی تغلیظ زمانہ اور مکان کے ساتھ واجب نہیں ہے کیونکہ مقصود اس کی تعظیم ہے جس کی قسم کھائی جاتی ہے اور وہ بغیر اس کے بھی حاصل ہے اور اس کو واجب کرنے میں قاضی پر حرج ہے کیونکہ اس کو وہاں حاضر ہونے کا مکلّف کیا جائے گا حالانکہ حرج کو دور کیا گیا ہے۔

تشریح...... صاحب قدوری نے کہا کہ مسلمان کی قسم کو غلیظ کرنے کے لئے کسی تبرک زمان یا مکان کا ذکر کرنا واجب نہیں ہے یعنی یہ ضروری نہیں کہ کسی تبرک زمان یا مکان میں قسم لی جائے۔ کیونکہ قسم سے اس معبود کی تعظیم مقصود ہے جس کے نام کی قسم کھائی ہے اور یہ تعظیم اس زمان اور مکان کو ذکر کئے بغیر بھی حاصل ہے نیز زمان یا مکان کو متعین کرنے میں قاضی کو حرج میں مبتلاء کرنا لازم آتا ہے کیونکہ زمان

اور مکان کی تعیین کی صورت میں قاضی پر وہاں حاضر ہونا لازم آئے گا حالانکہ شریعت اسلام نے حرج کو دور کیا ہے پس یہ بات واجب نہیں ہے بلکہ قاضی خود مختار ہے جہاں چاہے قسم لے۔

## کسی نے دوسرے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ اس نے میرا غلام ایک ہزار کے عوض خریدا، مدعیٰ علیہ نے اس کا انکار کیا اس سے کن الفاظ میں قسم لی جائے گی

قال ومن ادعى انه ابتاع من هٰذا عبده بالف فجحد استحلف بالله مابينكما بيع قائم فيه ولا يستحلف بالله ما بعت لانه قد يباع العين ثم يقال فيه ويستحلف في الغضب بالله مايستحق عليك رده ولايحلف بالله ماغصبت لانّه قد يغضب ثم يفسخ بالهبة والبيع وفي النكاح بالله مابينكما نكاح قائم في الحال لانه قد يطرء عليه الخلع وفي الدعوى الطلاق بالله ماهي بائن منك الساعة بما ذكرت ولايستحلف بالله ماطلقها لان النكاح قد يجدد بعد الابانة فيحلف على الحاصل في هٰذه الوجوه لانه لو حلف على السبب يتضرر المدعٰى عليه وهٰذا قول ابي حنيفةؒ ومحمدؒ اما علىٰ قول ابي يوسفؒ يحلف في جميع ذالك على السبب الا اذا عرّض المدعٰى عليه بما ذكرنا فحينئذ يحلف على الحاصل وقيل ينظر الى انكار المدعٰى عليه ان انكر السبب يحلف عليه وان انكر الحكم يحلف على الحاصل فالحاصل هو الاصل عندهما اذا كان سببا يرتفع برافع الا اذا كان فيه ترك النظر في جانب المدعي فحينئذ يحلف على السبب بالاجماع وذالك مثل ان تدعي مبتوتة نفقة العدة والزوج ممن لايراها او ادعى شفعة بالجوار والمشتري لايراها لانه لو حلف على الحاصل يصدق في يمينه في معتقدة فيفوت النظر في حق المدعي وان كان سببا لايرتفع برافع فالتحليف على السبب بالاجماع كالعبد المسلم اذا ادعى العتق على مولاه بخلاف الامة والعبد الكافر لانه يتكرر الرق عليها بالرد واللحاق وعليه بنقض العهد واللحاق ولايكرر على العبد المسلم

ترجمہ..... اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ اس نے اس سے اس کا غلام ایک ہزار کے عوض خریدا ہے پس مدعیٰ علیہ نے اس کا انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی کہ بخدا میرے اور اس کے درمیان غلام میں عقد بیع قائم نہیں ہے اور یہ قسم نہ لی جائے کہ بخدا میں نے فروخت نہیں کیا کیونکہ کبھی عین کو فروخت کیا جاتا ہے پھر اس میں اقالہ کرلیا جاتا ہے اور غصب میں قسم لی جائے گی کہ بخدا یہ شخص تجھ پر مغصوب کی واپسی کا مستحق نہیں ہے اور قاضی یوں قسم نہیں لے گا کہ میں نے غصب نہیں کیا ہے اس لئے کہ آدمی کبھی غصب کرتا ہے۔ پھر ہبہ یا بیع کے ذریعہ فسخ کر دیتا ہے اور نکاح میں بخدا تم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح قائم نہیں ہے کیونکہ کبھی نکاح پر خلع طاری ہوتا ہے اور طلاق کے دعویٰ میں بخدا یہ عورت تجھ پر اس وقت بائنہ نہیں ہے۔ اس امر کی وجہ سے جس کا اس عورت نے ذکر کیا ہے اور قسم نہ لی جائے کہ بخدا اس نے اس کو طلاق نہیں دی ہے۔ کیونکہ کبھی بائنہ کرنے کے بعد نکاح کی تجدید کی جاتی ہے۔ پس ان تمام صورتوں میں حاصل مراد پر قسم لی جائے گی۔ اس لئے کہ اگر سبب پر قسم لی تو مدعیٰ علیہ کو ضرر پہنچے گا۔ اور یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور بہر حال ابو یوسفؒ کے قول پر ان تمام صورتوں میں سب پر قسم لی جائے گی مگر جبکہ مدعیٰ علیہ ان امور کے ساتھ تعریض کرے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ پس اس وقت حاصل مراد پر قسم لی جائے گی اور کہا گیا کہ مدعیٰ علیہ کے انکار کو دیکھا جائے۔ اگر اس نے سبب کا انکار کیا تو سبب پر قسم لی جائے اور اگر حکم کا انکار کیا تو

حاصل معنی پر قسم لی جائے۔ پس طرفین کے نزدیک اصل یہی ہے کہ حاصل معنی پر قسم لی جائے بشرطیکہ سبب کسی دور کرنے والے سے دور ہو سکتا ہو۔ مگر جبکہ اس میں مدعی کی جانب میں ترک رعایت ہوتو اس وقت بالا جماع سبب پر قسم لی جائے۔ پس طرفین کے نزدیک اصل یہی ہے کہ حاصل معنی پر قسم لی جائے بشرطیکہ سبب کسی دور کرنے والے سے دور ہوسکتا ہو۔ مگر جبکہ اس میں مدعی کی جانب میں ترک رعایت ہوتو اس وقت بالا جماع سبب پر قسم لی جائے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک مطلقہ ثلث عدت کے نفقہ کا دعویٰ کرتی ہے اور شوہر ان لوگوں میں سے ہے جو اس کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے یا شفعۂ جوار کا دعویٰ کیا اور مشتری اس کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے حاصل معنی پر قسم کھائی تو وہ اپنے اعتقاد کے موافق اپنی یمین میں سچا ہوگا۔ پس مدعی کے حق میں رعایت فوت ہو جائے گی۔ اور سبب ایسا ہو جو کسی دور کرنے والے سے دور نہیں ہوسکتا ہے تو بالا جماع سبب پر قسم لی جائے گی جیسے مسلمان غلام نے اپنے مولی پر آزادی کا دعویٰ کیا برخلاف باندی اور غلام کافر کے کیونکہ باندی پر مرتد ہوکر دار الحرب میں مل جانے سے رقیت مکرر ہوتی ہے اور کافر غلام پر عہد توڑ کر دار الحرب میں مل جانے سے رقیت مقرر ہوتی ہے اور مسلمان غلام پر مکرر نہیں ہوتی ہے۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے اس کا غلام ایک ہزار کے عوض خریدا ہے اور مدعی علیہ نے اس کا انکار کر دیا پس تو مدعی کے پاس اگر بینہ موجود نہ ہوتو مدعی علیہ (بائع) سے اس طرح قسم لی جائے گی بخدا میرے اور اس کے درمیان اس غلام میں بیع موجود نہیں ہے اور قسم یوں نہیں لی جائے گی کہ بخدا میں نے یہ غلام نہیں بیچا ہے یعنی حاصل مراد پر قسم لی جائے گی اور سبب پر قسم نہیں لی جائے گی۔

دلیل ..... اس کی یہ ہے کہ کبھی کسی معین مال کو فروخت کر دیا جاتا ہے اور پھر اس میں اقالہ کر لیا جاتا ہے اقالہ کے بعد بیع اپنے حال پر باقی نہیں رہے گی پس اگر مدعی علیہ سے سبب یعنی بیع پر قسم لی گئی تو اس سے مدعی علیہ کو نقصان پہنچے گا لہٰذا اس سے ضرر کو دور کرنے کے لئے حاصل مراد پر قسم لی جائے گی۔

اور اگر ایک آدمی نے دوسرے پر غصب کا دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہوا تو مدعی علیہ سے ان الفاظ میں قسم لی جائے گی۔ بخدا یہ مدعی مجھ پر شی مغصوب کی واپسی کا استحقاق نہیں رکھتا ہے اور ان الفاظ میں قسم نہیں لی جائے گی کہ بخدا میں نے غصب نہیں کیا ہے کیونکہ کبھی آدمی غصب کرتا ہے لیکن مالک، غاصب کو عین مغصوب ہبہ کر دیتا ہے یا غاصب کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے یا کبھی غاصب تاوان دے کر شی مغصوب کا مالک ہو جاتا ہے۔ پس اگر مدعی علیہ (غاصب) سے یہ قسم لی گئی کہ میں نے غصب نہیں کیا تو اس صورت میں مدعی علیہ کا ضرر ہوگا لہٰذا اس سے ضرر دور کرنے کے لئے یوں قسم لی جائے کہ مدعی، مجھ پر مال غصب کی واپسی کا حق نہیں رکھتا ہے کیونکہ اگر غصب موجود ہوا تو اس کو واپسی کا حق ضرور ہوگا۔

اور اگر کسی نے کسی عورت پر نکاح کیا اور عورت نے انکار کر دیا یا اس کا برعکس ہوا اور مدعی بینہ پیش نہ کر سکا تو مدعی علیہ سے ان الفاظ میں قسم لی جائے گی کہ بخدا ہم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح قائم نہیں ہے اور یہ قسم نہ لے کہ بخدا میں نے اس کے ساتھ نکاح نہیں کیا ہے کیونکہ کبھی نکاح کے بعد خلع ہو جاتا ہے اور خلع کے بعد نکاح باقی نہیں رہتا پس یہ قسم لینے میں کہ بخدا میں نے نکاح نہیں کیا ہے مدعی علیہ کا ضرر ہے لہٰذا اس سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ان الفاظ میں قسم نہ لی جائے۔

اور اگر عورت نے مرد پر طلاق کا دعویٰ کیا اور مرد نے اس کا انکار کیا اور مدعیہ کے پاس بینہ نہ ہوا تو مدعی علیہ (شوہر) سے ان الفاظ میں قسم لی جائے گی کہ بخدا یہ عورت مجھ سے اس وقت اس وجہ سے بائنہ نہیں ہے۔ جس کا وہ دعویٰ کرتی ہے اور یہ قسم نہ لی جائے کہ بخدا میں نے اس کو طلاق نہیں دی ہے کیونکہ بائنہ کرنے کے بعد کبھی نکاح کی تجدید کر لی جاتی ہے۔ اب اگر اس سے یوں قسم لی گئی کہ بخدا میں نے اس کو

طلاق نہیں دی ہے تو اس صورت میں مدعیٰ علیہ کو ضرر پہنچے گا پس اسے ضرر کو دور کرنے کے لئے ان الفاظ میں قسم نہ لے بلکہ یہ کہے کہ بخدا یہ عورت مجھ سے اس وقت بائنہ نہیں ہے۔

صاحبِ ہدایہ نے فرمایا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں حاصل معنی پر قسم لی جائے گی اور سبب (بیع، غصب، نکاح، طلاق) پر قسم نہیں لی جائے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر سبب پر قسم لی گئی تو مدعیٰ علیہ کو ضرر پہنچے گا پس مدعیٰ علیہ سے ضرر دور کرنے کے لئے حاصل معنی پر قسم لی جائے گی۔ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ حاصل معنی پر قسم لینا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مذہب ہے اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں سبب پر قسم لی جائے گی مگر جبکہ مدعیٰ علیہ مذکورہ چیزوں کے ساتھ تعریض کرے مثلاً یوں کہے کبھی بیع ہو کر اقالہ ہو جاتا ہے تو ایسی حالت میں حاصل معنی پر قسم لی جائے گی۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ مدعیٰ علیہ کے انکار کو دیکھا جائے گا اگر اس نے سبب کا انکار کیا تو اس سے سبب پر قسم لی جائے گی اور اگر اس نے حکم کا انکار کیا تو حاصل معنی پر قسم لی جائے گی۔

صاحبِ ہدایہ نے کہا کہ طرفین کے نزدیک اصل یہ ہے کہ حاصل معنی پر قسم لی جائے بشرطیکہ سبب ایسا ہو تو کسی دور کرنے والے سے دور ہو سکتا ہے مثلاً بیع، اقالہ سے دور ہو جاتی ہے غصب، ہبہ اور بیع سے فسخ ہو جاتا ہے نکاح خلع سے فسخ ہو جاتا ہے اور طلاق، تجدیدِ نکاح کے بعد دور ہو جاتی ہے بہر حال اگر سبب ایسا ہو جو دور کرنے سے دور ہو جاتا ہو تو اس صورت میں طرفین کے نزدیک حاصل معنی پر قسم لیجائے گی۔ ہاں۔ اگر حاصل معنی پر قسم لینے میں مدعی کی رعایت نہ ہوتی ہو تو اس وقت بالا جماع سبب پر قسم لی جائے گی۔ مثلاً ایک عورت جس کو اس کے شوہر نے تین طلاقیں دی ہیں اپنے شوہر سے عدت کے نفقہ کا دعویٰ کرتی ہے اور شوہر چونکہ شافعی المسلک ہے۔ اس لئے اس کے اعتقاد میں مطلقہ ثلثہ کے واسطے نفقہ نہیں ہے یا ایک شخص نے جوار کی وجہ سے شفعہ کا دعویٰ کیا اور مشتری شافعی المسلک ہونے کی وجہ سے شفعہ جوار کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے تو اس صورت میں حاصل معنی پر نہیں بلکہ سبب پر قسم لی جائے گی کیونکہ اگر اس نے حاصل معنی پر قسم کھائی اور یوں کہا بخدا مجھ پر اس کا نفقۂ عدت نہیں ہے یا مجھ پر اس کے واسطے شفعۂ جوار نہیں ہے تو وہ اپنے اعتقاد کے موافق اپنی قسم میں سچا ہوگا اور مدعی یعنی عورت اور مدعی شفعہ کے حق میں رعایت ترک ہو جائے گی۔ اور سبب ایسا ہو جو دور کرنے سے دور نہ ہوتا ہو تو بالا جماع سبب پر قسم لی جائے گی۔ مثلاً ایک مسلمان غلام نے اپنے مولیٰ پر عتق کا دعویٰ کیا تو مولیٰ سے بالا بالاجماع یہ قسم لی جائے گی کہ بخدا میں نے اس کو آزاد نہیں کیا ہے کیونکہ آزادی یعنی سبب ایسی چیز ہے جو کسی کے دور کرنے سے دور نہیں ہوسکتی ہے۔ ہاں اگر باندی نے آزادی کا دعویٰ کیا یا کافر غلام نے آزادی کا دعویٰ کیا تو ان دونوں صورتوں میں مدعیٰ علیہ سے حاصل معنی پر قسم لی جائے گی یعنی مدعیٰ علیہ کہے گا بخدا یہ باندی یا یہ کافر غلام فی الحال آزاد نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی آزاد ہونے کے بعد اگر مرتد ہو کر دارالحرب میں چلی گئی اور کافر غلام نقضِ عہد کر کے دارالحرب میں چلا گیا تو ان پر رقیت دوبارہ طاری ہو جاتی ہے اور جب رقیتُ دوبارہ طاری ہوگئی تو ان کی آزادی ختم ہوگئی۔ گویا ان دونوں کا عتق دور ہو جاتا ہے اور جب سبب یعنی باندی اور کافر غلام کی آزادی دور ہو جاتی ہے تو ان دونوں کے مدعیٰ علیہ سے حاصل معنی پر قسم لی جائے گی اور سبب پر قسم نہیں لی جائے گی اور رہا مسلمان غلام تو وہ اگر ایک بار آزاد ہو گیا تو اس کی آزادی دور نہیں ہوتی اور نہ اس پر رقیت مکرر ہوتی ہے لہٰذا مسلمان غلام اگر عتق کا دعویٰ کرے گا تو مدعیٰ علیہ سے سبب پر قسم لی جائے گی۔

**فوائد** ...... اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ سبب کی دوصورتیں ہیں حاصل معنی پر قسم لینے سے مدعی کوضرر ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو بھی سبب پر قسم لی جائے گی اور اگر ثانی ہے تو طرفین کے نزدیک حاصل معنی پر قسم لی جائے گی اور ابو یوسفؒ کے نزدیک سبب پر بشرطیکہ مدعیٰ علیہ رفع سبب کے ساتھ تعریض نہ کرے۔

## کسی کو میراث میں غلام ملا، دوسرے شخص نے دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس بیّنہ نہیں تو وارث سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی

قال ومن ورث عبدا وادّعاه اخر يستحلف على علمه لانه لاعلم له بما صنع المورث فلا يحلف على البتات وان وهب له او اشتراه يحلف على البتات لوجود المطلق لليمين اذا الشراء سبب لثبوت الملك وضعا وكذا الهبة قال ومن ادعى على الأخر مالا فافتدى يمينه او صالحه منها على عشرة دراهم فهو جائز وهو ماثور عن عثمانؓ وليس له ان يستحلف على تلك اليمين ابدا لانه اسقط حقه

---

**ترجمہ** ...... اگر کسی نے میراث میں ایک غلام پایا اور اس پر دوسرے نے دعویٰ کیا تو وارث سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ وارث کو علم نہیں جو اس کے مورث نے کیا تو اس سے قطعی قسم نہیں لی جائے گی۔ اور اگر اس نے اس غلام کو ہبہ میں پایا یا اس کو خرید لیا تو اس سے قطعی قسم لی جائے کیونکہ قسم کی اجازت دینے والی چیز موجود ہے کیونکہ شرا تو ثبوت ملک کا وضعی سبب ہے اور اسی طرح ہبہ۔ اور اگر کسی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا پھر اس نے اپنی قسم کا فدیہ دیا یا اس سے صلح کر لی تو یہ جائز ہے اور یہ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے اور مدعی کو یہ اختیار نہ رہا کہ وہ مدعیٰ علیہ سے یہ قسم لے کیونکہ مدعی نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے۔

**تشریح** ...... مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے میراث میں ایک غلام پایا اور اس پر دوسرے شخص نے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے تو مدعیٰ علیہ یعنی وارث سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی کہ بخدا میں نہیں جانتا کہ یہ غلام یا یہ چیز جو میرے قبضہ میں ہے۔ وہ اس مدعی کی ملک ہے یعنی مدعیٰ علیہ سے قطعی قسم نہیں لی جائے گی کہ بخدا یہ غلام اس مدعی کی ملک نہیں کہ اس کے مورث نے اس غلام کو کہاں سے اور کیسے حاصل کیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے قطعی قسم کیسے لی جا سکتی ہے۔ اور اگر کسی نے یہ غلام ہبہ میں پایا یا اس کو خریدا اور دوسرے آدمی نے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے تو اس صورت میں مدعیٰ علیہ یعنی موہوب لہ اور مشتری سے قطعی قسم لی جائے گی کہ بخدا یہ غلام اس مدعی کی ملک نہیں ہے۔ کیونکہ مدعیٰ علیہ کے پاس ایسی دلیل (ہبہ شراء) موجود ہے کہ وہ شرعاً اپنی ملک کی قسم کھا سکتا ہے۔ اور جب مدعیٰ علیہ دلیل کی وجہ سے اپنی ملک نہ ہونے کی قسم بھی کھا سکتا ہے اور وہ دلیل جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہبہ یا خرید ہے اس لئے کہ شراء تو ملک ثابت ہونے کا شرعی سبب ہے اور اسی طرح ہبہ بھی ثبوت ملک کا شرعی سبب ہے یعنی جس نے کوئی چیز خریدی تو وہ شرعاً خریدی ہوئی چیز کا مالک ہو گیا اور اسی طرح جب اس کو ہبہ میں ملی تو بھی وہ اس کا شرعاً مالک ہو گیا۔ اس کے برخلاف میراث کہ مدعیٰ علیہ کو میراث میں ملنا تو قطعی معلوم ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ مورث کو یہ چیز کہاں سے اور کیسے ملی، ہو سکتا ہے کہ مورث نے غصب کیا ہو۔ لہٰذا میراث کی صورت میں مدعیٰ علیہ سے صرف اس کے علم پر قسم لی جائے گی اور قطعی قسم نہ لی جائے گی۔

اور اگر کسی شخص نے دوسرے مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہوا پس مدعٰی علیہ نے دس درہم اپنی قسم کا فدیہ مقرر کیا یا مدعی سے دس درہم پر صلح کر لی تو یہ فدیہ ٹھہرانا اور صلح کرنا جائز ہے اور فدیہ ٹھہرانا حضرت عثمانؓ سے منقول ہے۔ پس فدیہ لے کر یا صلح کر کے جب مدعی نے اپنا حق ساقط کر دیا تو اب اس کے بعد مدعی کو یہ قسم لینے کا کبھی اختیار نہ ہوگا۔

جمیل احمد عفی عنہ

# بـــاب التحـــالف

ترجمہ...... یہ باب دونوں میں سے ہر ایک سے قسم لینے کے بیان میں ہے۔

تشریح...... جب مصنفؒ ایک کی قسم کے حکم سے فارغ ہو گئے تو اب دو کی قسموں کا حکم شروع فرما رہے ہیں اور چونکہ دو، طبعاً ایک کے بعد ہوتے ہیں اس لئے وضعاً بھی دو کا حکم مؤخر کر دیا گیا تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

## متعاقدین کا بیع میں اختلاف ہوا ایک نے ثمن کا دعویٰ کیا اور بائع نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا یا بائع نے مبیع کی ایک مقدار کا دعویٰ کیا اور مشتری نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا ایک نے گواہ قائم کر دیئے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا

قال واذا اختلف المتبايعان في البيع فادعى احدهما ثمنا وادعى البائع اكثر منه او اعترف البائع بقدر من المبيع وادعى المشترى اكثر منه واقام احدهما البينة قضى له بها لان في الجانب الأخر مجرد الدعوى والبينة اقوى منها وان اقام كل واحدمنهما بينة كانت البينة المثبتة للزيادة اولى لان البينات للاثبات ولا تعارض في الزيادة ولو كان الاختلاف في الثمن والمبيع جميعا فبينة البائع اولى في الثمن وبينة المشترى في المبيع نظرا الى زيادة الاثبات وان لم يكن لكل واحد منهما بينة قيل للمشترى اما ان ترضى بالثمن الذى ادعاه البائع والافسخنا البيع وقيل للبائع اما ان تسلم ما ادعاه المشترى من المبيع والافسخنا البيع لان المقصود قطع المنازعة وهذا جهة فيه لانه ربما لايرضيان بالفسخ فاذاعلما به يتراضيان

ترجمہ...... اگر بائع اور مشتری نے بیع میں اختلاف کیا پس ان دونوں میں سے ایک نے ثمن کا دعویٰ کیا اور بائع نے اس سے زائد کا دعویٰ کیا اور ان دونوں میں سے ایک نے بینہ قائم کیا تو اس کے بینہ کے مطابق اس کے لئے حکم کر دیا جائے گا اس لئے کہ دوسری جانب میں صرف دعویٰ ہے حالانکہ بینہ اس سے قوی ہے اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے بینہ قائم کیا تو زیادتی کو ثابت کرنے والا بینہ اولیٰ ہوگا۔ اس لئے کہ گواہیاں ثابت کرنے کے واسطے ہوتی ہیں۔ اور زیادتی میں کوئی تعارض بھی نہیں ہے۔

اور اگر اختلاف ثمن اور مبیع دونوں میں ہو تو ثمن میں بائع کا بینہ اولیٰ ہوگا اور مبیع میں مشتری کا بینہ اولیٰ ہوگا زیادتی اثبات کی طرف نظر کرتے ہوئے۔ اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو مشتری سے کہا جائے گا یا تو، تو اس ثمن پر راضی ہو جا جس کا بائع مدعی ہے ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے۔ اور بائع سے کہا جائے گا یا تو تو اس مبیع کو سپرد کر دے جس کا مشتری مدعی ہے ورنہ تو ہم بیع کو فسخ کر دیں گے۔ کیونکہ مقصود جھگڑے کو ختم کرنا ہے اور جھگڑا ختم کرنے کا یہ بھی ایک طریقہ ہے اس لئے کہ بسا اوقات بائع اور مشتری فسخ پر راضی نہیں ہوتے ہیں پس جب وہ دونوں فسخ کو جان لیں گے تو باہم راضی ہو جائیں گے۔

تشریح...... صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری نے مقدارِ ثمن یا مقدارِ بیع میں اختلاف کیا مثلاً مشتری نے دعویٰ کیا کہ ثمن ایک سو

درہم ہیں اور بائع نے دعوٰی کیا کہ ثمن دوسو درہم ہیں یا مثلاً بائع نے دعوی کیا کہ بیع ایک من گندم ہے اور مشتری نے دعوٰی کیا کہ بیع دو من گندم ہے پس دونوں میں کسی ایک نے اپنے دعوٰی پر بینہ پیش کیا اور دوسرا عاجز آ گیا تو جس نے بینہ پیش کیا ہے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا کیونکہ دوسری جانب مں صرف دعوٰی ہے اور اس جانب میں دعوٰی پر بینہ بھی موجود ہے اور صرف دعوٰی سے بینہ اقوی ہے کیونکہ بینہ، قاضی پر حکم صادر کرنے کو لازم کرتا ہے اور محض دعوٰی لازم نہیں کرتا ہے بہر حال جب بینہ اقوی ہے تو جس جانب میں بینہ ہے اسی جانب میں حکم صادر کر دیا جائے گا۔

اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو جس کا بینہ زیادتی کو ثابت کرے گا اس کے بیّنہ پر حکم دیا جائے گا کیونکہ شریعت میں بینات کو ثابت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے لہٰذا جس کا بینہ زیادہ کا مثبت ہوگا اسی کا بینہ زیادہ مثبت ہوگا اور جو بینہ زیادہ مثبت ہوگا اسی کو قبول کیا جائے گا اور جو بینہ مثبت اقل ہوگا وہ مثبت للزیادت کے معارض بھی نہ ہوگا پس جب مثبت للزیادت معارضہ سے سالم ہے تو اسی کو قبول کیا جائے گا اور اگر ثمن اور مبیع دونوں میں اختلاف ہوا مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اس باندی کو تیرے ہاتھ ایک سو دینار کے عوض فروخت کیا ہے اور مشتری نے کہا کہ تو نے اس باندی اور اس غلام کو پچاس دینار کے عوض فروخت کیا ہے اور دونوں نے اپنے اپنے دعوٰی پر بینہ پیش کر دیا تو ثمن کی مقدار میں بائع کا بینہ قبول ہوگا اور مبیع کی مقدار میں مشتری کا بینہ قبول ہوگا پس مثالِ مذکورہ میں باندی اور غلام دونوں ایک سو دینار کے عوض مشتری کے لئے ہوں گے کیونکہ اس میں زیادتی اثبات کی طرف نظر ہے۔

اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو حاکم مشتری سے کہے گا کہ یا تو، تو اس ثمن پر راضی ہو جا جس کا بائع مدعی ہے ورنہ ہم عقد بیع کو فسخ کر دیں گے اور حاکم بائع سے کہے گا کہ یا تو، تو اس مبیع کو سپرد کر دے جس کا مشتری مدعی ہے ورنہ تو ہم عقد بیع کو فسخ کر دیں گے۔ کیونکہ مقصود جھگڑے کو ختم کرنا ہے اور یہ بھی جھگڑا ختم کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ بالعموم عاقدین فسخ بیع پر راضی نہیں ہوتے پس جب حاکم کے آگاہ کر دینے سے ان کو فسخ کا علم ہوگا تو وہ دونوں باہمی رضامندی کی کوشش کریں گے اور دونوں کے باہم رضامند ہونے سے بھی چونکہ جھگڑا ختم ہو جاتا ہے اس لئے قاضی یہ طریقہ اختیار کرنے کا بھی مجاز ہوگا۔

## بائع اور مشتری دونوں رضامند نہ ہوئے تو قبل القبض ہر ایک سے دوسرے کے دعوٰی پر قسم لی جائے گی

فان لم يتراضيا استحلف الحاكم كل واحد منهما على دعوى الأخر وهٰذا التحالف قبل القبض على وفاق القياس لان البائع يدعى زيادة الثمن والمشترى ينكرها والمشترى يدعى وجوب تسليم المبيع بما نقد والبائع ينكره فكل واحد منهما منكر فيحلف فاما بعد القبض فمخالف للقياس لان المشترى لايدعى شيئا لان المبيع سالم له فبقى دعوى البائع فى زيادة الثمن والمشترى ينكرها فيكتفى بحلفه لكنا عرفناه بالنص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا

ترجمہ ۔۔۔۔ پھر اگر بائع اور مشتری دونوں راضی نہ ہوئے تو حاکم ان دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعوٰی پر قسم کا حکم قبضہ سے پہلے قیاس کے موافق ہے اس لئے کہ عوض میں مبیع سپرد کرنے کے واجب ہونے کا دعوٰی کرتا ہے اور بائع اس کا منکر ہے پس ان میں سے ہر ایک منکر ہے لہٰذا ہر ایک سے قسم لی جائے گی اور رہا قبضہ کے بعد تو وہ مخالف قیاس ہے اس لئے کہ مشتری تو کچھ دعوٰی نہیں کرتا ہے کیونکہ

مبیع اس کے لئے سالم ہے پس بائع کا دعویٰ ثمن کی زیادتی میں باقی رہا اور مشتری اس کا منکر ہے لہٰذا مشتری کی قسم پر اکتفاء کیا جائے گا۔ لیکن ہم نے اس کو نص سے جانا ہے اور وہ حضور ﷺ کا قول ہے جب دونوں بیع کرنے والے اختلاف کریں اور مال مبیع بعینہ قائم ہو تو دونوں باہم قسم کھائیں اور مبیع پھیر لیں۔

تشریح ..... مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری دونوں نے اختلاف کیا اور دونوں باہم رضامند بھی نہیں ہوئے تو حاکم دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعوٰی کے خلاف قسم لے گا اگر دونوں قسم کھا گئے تو بیع فسخ کردی جائے گی خواہ مشتری نے مبیع پر قبضہ کیا ہو یا قبضہ نہ کیا ہو۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ باہمی قسم کا حکم مشتری کے قبضہ سے پہلے قیاس کے موافق ہے اور قبضہ کے بعد قیاس کے خلاف ہے۔ قبضہ سے پہلے قیاس کے موافق اس لئے ہے کہ بائع ثمن زیادہ ہونے کا مدعی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور مشتری اس ثمن کے عوض جو اس نے ادا کردیا ہے تسلیم مبیع کے وجوب کا مدعی ہے اور بائع اس کا منکر ہے حاصل یہ کہ دونوں میں سے ہر ایک منکر ہے اور حدیث مشہور وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ کی وجہ سے منکر پر قسم عائد ہوتی ہے لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک سے قسم لی جائے گی پس اگر دونوں قسم کھا گئے یا دونوں نے قسم سے انکار کردیا تو بیع فسخ کردی جائے گی اور اگر ایک نے انکار کیا اور ایک قسم کھا گیا تو انکار کرنے والے کے خلاف دعوی ثابت ہو جائے گا اور مشتری کے قبضہ کے بعد دونوں سے قسم لینا قیاس کے خلاف اس لئے ہے کہ جب مبیع مشتری کے قبضہ میں صحیح سلامت آ گئی تو وہ کسی چیز کا مدعی نہیں ہوگا بلکہ صرف بائع ثمن زیادہ ہونے کا مدعی ہوگا اور مشتری اس کا منکر ہوگا حاصل یہ کہ قبضہ کے بعد صرف مشتری منکر ہے اور قسم منکر سے لی جاتی ہے لہٰذا قبضہ کے بعد صرف مشتری سے قسم لی جانی چاہیے لیکن چونکہ دونوں سے قسم لینا نص حدیث سے ثابت ہے اس لئے قبضہ کے بعد بھی دونوں سے قسم لی جائے گی اور نص حدیث یہ ہے: جب بائع اور مشتری اختلاف کریں اور مال مبیع موجود ہو تو دونوں قسم کھائیں اور بیع کو رد کردیں۔

## کس کی قسم سے آغاز کیا جائے گا ..... اقوالِ فقہاء

**قال ويبتدى بيمين المشرى وهٰذا قول محمدؒ وابى يوسفؒ اٰخر ورواية عن ابى حنيفةؒ وهو الصحيح لان المشترى اشدهما انكارا لانه يطالب اولابالثمن او لانه يتعجل فائدة النكول وهو الزام الثمن ولو بدأى بيمين البائع تتأخر المطالبة بتسليم المبيع الى زمان استيفائه الثمن وكان ابويوسفؒ يقول اولا يبدأ بيمين البائع لقوله عليه السلام اذ اختلف المتبايعان فالقول ماقاله البائع خصه بالذكر واقل فائدته التقديم**

ترجمہ ..... اور قاضی مشتری کی قسم سے شروع کرے اور یہ امام محمدؒ کا قول اور امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے اور یہی صحیح ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں مشتری کا انکار کرنا زیادہ سخت ہے اس لئے کہ اسی سے ثمن کا مطالبہ اولاً کیا جاتا ہے یا اس لئے کہ انکار کا فائدہ یعنی ثمن لازم کرنا جلد ظاہر ہوتا ہے اور اگر قاضی نے بائع کی قسم سے آغاز کیا تو مبیع سپرد کرنے کا مطالبہ اس کے ثمن وصول کرنے کے زمانہ تک مؤخر ہوگا اور امام ابو یوسفؒ پہلے فرماتے تھے کہ بائع کی قسم سے شروع کرے کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب بائع اور مشتری اختلاف کریں تو بات وہی ہے جو بائع نے کہی ہے پس آپ نے بائع کو خاص کر ذکر فرمایا اور تخصیص کا کمتر فائدہ یہ ہے کہ بائع کو مقدم کیا جائے۔

تشریح ..... صاحب قدوری نے کہا کہ جس صورت میں بائع اور مشتری دونوں سے قسم لی جاتی ہے اس صورت میں قاضی مشتری کی قسم سے ابتداء کرے یعنی پہلے مشتری سے قسم لے اور پھر بائع سے قسم لے یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کا دوسرا قول ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ مشتری کا انکار سخت ہے۔ اور سخت اس لئے ہے کہ جب مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو وہ دو چیزوں کا انکار کرتا ہے ایک اصل وجوب ثمن کا... دوم وجوب ادا کا۔ اور جب ایسا ہے تو اس کا انکار سخت ہوا اور اس لئے کہ اولاً مشتری سے ثمن ہی کا مطالبہ ہوتا ہے اور جب پہلے مشتری سے ثمن کا مطالبہ ہوتا ہے تو اس کا انکار بھی پہلے ہوگا۔ اور انکار کا پہلے ہونا یہ بھی اس کے سخت ہونے کی دلیل ہے اور اس لئے بھی کہ مشتری کے انکار قسم کا فائدہ فوراً ظاہر ہوتا ہے کیونکہ جب مشتری قسم سے انکار کرے گا تو اس پر فوراً ثمن لازم کیا جائے گا اور قسم فائدہ نکول ہی کے لئے مشروع ہوتی ہے بے فائدہ مشروع نہیں ہوتی ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر قاضی پہلے بائع سے قسم لیتا اور بائع انکار کر دیتا تو اس کے انکار کی وجہ سے مبیع سپرد کرنے کا مطالبہ اس وقت تک مؤخر ہو جاتا جب تک کہ وہ ثمن وصول کرتا۔ یعنی بائع کے انکار قسم کا فائدہ فوراً مرتب نہیں ہوتا یعنی بالفعل اس کو یہ حکم نہیں دیا جا سکتا ہے کہ مشتری کے دعویٰ کے موافق مبیع سپرد کرے کیونکہ اس کو پہلے ثمن وصول کرنے کا حق ہے لہٰذا پہلے مشتری ہی سے قسم لی جائے گی۔

امام ابو یوسفؒ پہلے یہ فرماتے تھے کہ قاضی پہلے بائع سے قسم لے اور دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے تھے کہ جب بائع اور مشتری نے اختلاف کیا تو بائع ہی کا قول معتبر ہوگا۔ پس آنحضرت ﷺ نے بائع کو خاص کر ذکر فرمایا اور اس تخصیص کا کم از کم فائدہ یہ ہے کہ بائع کو مقدم کیا جائے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ قسم میں بائع کو مقدم کیا جائے گا۔ لیکن مشتری سے پہلے قسم لینے میں وہ فائدہ ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہے لہٰذا اس فائدہ کے پیش نظر پہلے مشتری سے قسم لی جائے گی۔

## عین کی عین کے بدلے یا ثمن کی ثمن کے بدلے بیع کی تو قاضی جس سے بھی پہلے قسم لے اسے اختیار ہے، قسم لینے کا طریقہ

وان كان بيع عين بعين او ثمن بثمن بدأ القاضي بيمين ايهما شاء لاستوئهما و صفة اليمين ان يحلف البائع بالله ما باعه بالف ويحلف المشترى بالله مااشتراه بالفين قال في الزيادات يحلف بالله ما باعه بالف ولقد باعه بالفين ويحلف المشترى بالله مااشتراه بالفين ولقد اشتراه بالف بضم الاثبات الى النفي تاكيدا والاصح الاقتصار على النفي لان الايمان على ذالك وضعت دل عليه حديث القسامة بالله ماقتلتم ولا علمتم له قاتلا

---

ترجمہ ..... اور اگر مال عین کی بیع مال عین کے عوض ہوئی ہو یا ثمن کی بیع ثمن کے عوض ہوئی ہو تو قاضی جس کی قسم سے چاہے ابتداء کرے کیونکہ دونوں برابر ہیں اور قسم کی صفت یہ ہے کہ بائع سے قسم لے بخدا میں نے یہ مال اس کے ساتھ ایک ہزار کے عوض فروخت نہیں کیا ہے اور مشتری سے قسم لے بخدا میں نے یہ مال دو ہزار کے عوض نہیں خریدا ہے اور امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ اس طرح قسم لے بخدا میں نے یہ مال ایک ہزار کے عوض فروخت نہیں کیا ہے بلکہ دو ہزار کے عوض فروخت کیا ہے اور مشتری یوں قسم لے کہ بخدا میں نے یہ مال دو

ہزار کے عوض نہیں خریدا ہے بلکہ ایک ہزار کے عوض خریدا ہے (یعنی) اثبات کو نفی کے ساتھ بطور تاکید کے ملائے۔ اور اصح نفی پر اکتفاء کرنا ہے۔ کیونکہ قسمیں اسی پر وضع کی گئی ہیں۔ چنانچہ حدیث قسامت اس پر دلالت کرتی ہے کہ (ان لوگوں سے یوں قسم لی جائے) بخدا نہ تم نے قتل کیا اور نہ تم اس کا کوئی قاتل جانتے ہو۔

تشریح ...... صاحب قدوریؒ نے کہا کہ اگر بیع مقایضہ ہو یا بیع صرف ہو تو قاضی کو اختیار ہوگا۔ عاقدین میں سے جس سے چاہے پہلے قسم لے۔ کیونکہ انکار دعویٰ اور انکار قسم کے فائدہ میں دونوں برابر ہیں اور مبسوط کے بیان کے مطابق قسم دلانے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں سے نفی پر قسم دلائی جائے مثلاً بائع یوں کہے بخدا میں نے یہ مال ایک ہزار کے عوض فروخت نہیں کیا ہے اور مشتری سے یوں قسم لے بخدا میں نے یہ مال دو ہزار کے عوض نہیں خریدا ہے۔

اور زیادات کے بیان کے مطابق بطور تاکید اثبات و نفی دونوں پر قسم لی جائے گی مثلاً بائع یوں کہے گا بخدا میں نے یہ مال ایک ہزار کے عوض فروخت نہیں کیا ہے بلکہ دو ہزار کے عوض فروخت کیا ہے اور مشتری یوں کہے گا بخدا میں نے یہ مال دو ہزار کے عوض نہیں خریدا ہے بلکہ ایک ہزار کے عوض خریدا ہے۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ صرف نفی پر قسم لی جائے اور اثبات پر قسم نہ لی جائے جیسا کہ مبسوط میں ہے کیونکہ قسموں کی وضع اسی طور پر ہے جیسا کہ حدیث قسامت اس پر دلالت کرتی ہے حدیث قسامت کا حاصل یہ ہے اگر کوئی شخص محلہ میں مرا ہوا پایا گیا اور قاتل کا علم نہ ہو تو اولیاء مقتول محلہ کے پچاس آدمی منتخب کر کے ان سے قسم لے سکتے ہیں اور قسم میں ہر شخص یہ کہے گا۔ بخدا نہ میں نے اس کو قتل کیا اور نہ میں اس کے قاتل کو جانتا ہوں یعنی حدیث قسامت میں صرف نفی پر قسم لی گئی ہے اور اثبات پر قسم نہیں لی گئی اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کی وضع نفی کے لئے ہے اور اثبات کے لئے نہیں ہے۔

## دونوں نے قسم اٹھائی تو قاضی بیع کو فسخ کردے

قال فان حلفا فسخ القاضی البیع بینهما وهٰذا یدل علی انه لاینفسخ بنفس التحالف لانه لم یثبت مادعاه کل واحد منهما فیبقی بیع مجهول فیفسخه القاضی قطعا للمنازعة او یقال اذا لم یثبت البدل یبقی بیعا بلا بدل وهو فاسد ولا بد من الفسخ فی البیع الفاسد. قال وان نکل احدهما عن الیمین لزمه دعوی الاٰخر لانه جعل باذلا فلم یبق دعواه معارضا لدعوی الاٰخر فلزم القول بثبوته

ترجمہ ...... پس اگر دونوں نے قسم کھائی تو قاضی دونوں کے درمیان بیع فسخ کردے گا اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نفس تحالف سے بیع فسخ نہ ہوگی اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے جو دعویٰ کیا تھا وہ ثابت نہیں ہوا لہٰذا بیع مجہول باقی رہی پس قاضی جھگڑا ختم کرنے کے لئے اس کو فسخ کردے گا یا کہا جائے گا کہ جب بدل ثابت نہیں ہوا تو بیع بلا بدل باقی رہی اور وہ فاسد ہے اور بیع فاسد کو فسخ کرنا ضروری ہے اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے قسم سے انکار کیا تو دوسرے کا دعویٰ اس پر لازم ہو جائے گا اس لئے کہ منکر کو باذل قرار دیا گیا۔ پس اس کا دعویٰ دوسرے کے دعویٰ کے معارض نہ رہا۔ لہٰذا اس کے ثبوت کا قائل ہونا لازم آیا۔

تشریح ...... صاحب قدوری کہتے ہیں کہ اگر بائع اور مشتری دونوں نے قسم کھالی تو قاضی دونوں کے درمیان عقد بیع فسخ کردے گا متن کے اس حکم سے یہ بات معلوم ہوئی کہ محض دونوں کے قسم کھانے سے بیع فسخ نہ ہوگی جب تک کہ قاضی فسخ نہ کرے کیونکہ دونوں

میں سے ہر ایک نے جو دعویٰ کیا تھا دونوں کے قسم کھانے کی وجہ سے وہ ثابت نہیں ہوا لہٰذا بیع ثمن مجہول یا بیع مجہول یا دونوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے مجہول ہوگئی اور جب بیع مجہول ہوگئی تو دونوں کے درمیان جھگڑا ختم کرنے کے لئے قاضی اس بیع کو فسخ کر دیگا۔ یا یوں کہا جائے کہ عاقدین کے اقوال میں تعارض کی وجہ سے بدل ثابت نہیں ہوا اور بیع بلا بدل رہی اور بلا بدل بیع فاسد ہوتی ہے لہٰذا یہ بیع فاسد ہوئی اور بیع فاسد کا فسخ کرنا ضروری ہے مگر چونکہ ان دونوں نے اس کو فسخ نہیں کیا ہے اس لئے قاضی ان دونوں کے قائم مقام ہوکر اس بیع کو فسخ کر دیگا۔

اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے قسم سے انکار کر دیا تو منکر پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہو جائیگا کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق منکر باذل (دلیری کے ساتھ اپنا حق دینے کے لئے آمادہ) ہے اور جب ایسا ہے تو اس کا دعویٰ دوسرے کے دعویٰ کے معارض نہ رہا اور جب اس کا دعویٰ دوسرے کے دعویٰ کے معارض نہیں رہا تو گویا منکر دوسرے کے دعویٰ کے ثبوت کا قائل ہوگیا اور جب دوسرے کے دعویٰ کے ثبوت کا منکر قائل ہوگیا تو منکر پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہوگا۔

## دونوں نے اجل میں یا شرط خیار میں یا بعض ثمن کے وصول کرنے میں اختلاف کیا تو تحالف نہیں ہوگا

قال وان اختلفا فی الاجل او فی شرط الخیار او فی استیفاء بعض الثمن فلا تحالف بینهما لان هٰذا اختلاف فی غیر المعقود علیه والمعقود به فاشبه الاختلاف فی الحط والابراء وهٰذا لان بانعدامه لایختل ما به قوام العقد بخلاف الاختلاف فی وصف الثمن او جنسه حیث یکون بمنزلة الاختلاف فی القدر فی جریان التحالف لان ذالک یرجع الی نفس الثمن فان الثمن دین وهو یعرف بالوصف ولا کذالک الاجل لانه لیس بوصف الاتری ان الثمن موجود بعد مضیه قال والقول قول من ینکر الخیار والاجل مع یمینه لانهما یثبتان بعارض الشرط والقول لمنکر العوارض

ترجمہ...... اور اگر بائع اور مشتری نے میعاد یا خیار شرط میں یا کچھ ثمن وصول کرنے میں اختلاف کیا تو ان کے درمیان باہمی قسم نہیں ہے اس لئے کہ یہ اختلاف معقود علیہ اور معقود بہ کے علاوہ میں ہے پس یہ ثمن گھٹانے اور معاف کرنے میں اختلاف کے مشابہ ہوگیا۔ اور یہ اس لئے کہ مذکورہ چیزوں کے معدوم ہونے سے وہ چیز مختل نہیں ہوتی جس کے ساتھ عقد کا قوام ہوتا ہے۔ برخلاف وصف ثمن یا جنس ثمن میں اختلاف کے چنانچہ وہ تحالف جاری ہونے میں مقدار میں اختلاف کے مرتبہ میں ہے اس لئے کہ یہ نفس ثمن کی طرف راجع ہوگا کیونکہ ثمن دین ہے اور وہ وصف سے پہچانا جاتا ہے اور میعاد وصف نہیں ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ثمن، میعاد گزرنے کے بعد بھی موجود رہتا ہے اور قسم کے ساتھ اسی کا قول قبول ہوتا ہے جو خیار اور میعاد کا منکر ہو کیونکہ یہ دونوں چیزیں شرط عارض کی وجہ سے ثابت ہوتی ہیں اور قول منکر عوارض ہی کا معتبر ہوتا ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری نے میعاد میں اختلاف کیا یعنی اصل میعاد میں اختلاف کیا یا میعاد کی مقدار میں اختلاف کیا یا شرط خیار میں اختلاف کیا یعنی شرط خیار ہے یا نہیں یا ثمن میں سے کچھ وصول پانے میں اختلاف کیا یا کل ثمن کو وصول پانے میں اختلاف کیا ہے تو ان تمام مسائل میں ہمارے نزدیک دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی اسی کے قائل امام احمد ہیں اور امام زفر، امام

مالک اور امام شافعی نے کہا کہ ان مسائل میں دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اسی طرح اگر اصل بیع میں اختلاف کیا تو بالا جماع دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ میعاد کے منکر، شرط خیار کے منکر، ثمن وصول کرنے کے منکر اور عقد کے منکر سے قسم لی جائے گی۔

**ہماری دلیل**...... یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں میں اختلاف نہ ہو تو معقود علیہ (بیع) میں اختلاف ہے اور نہ معقود بہ (ثمن) میں ہے بلکہ ان دونوں کے علاوہ اختلاف ہے اور ان دونوں کے علاوہ کا اختلاف تحالف (باہمی قسم) کو واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ تحالف نص حدیث **اذا اختلف المتبایعان و السلعة قائمة بعینها تحالفا و ترادا** سے معلوم ہوا ہے اس طور پر کہ وجوب تحالف اختلاف متبایعین پر معلق کیا گیا ہے جس سے بیع ثابت ہوتی ہے اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ بیع مبیع اور ثمن سے ثابت ہوتی ہے میعاد، خیار شرط اور ثمن وصول کرنے سے ثابت نہیں ہوتی گویا حدیث میں یوں کہا گیا جب عاقدین بیع یا ثمن میں اختلاف کریں تو دونوں باہمی قسم کھائیں۔ بہر حال حدیث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ تحالف مبیع یا ثمن میں اختلاف کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور میعاد شرط خیار اور ثمن کا وصول کرنا نہ مبیع کے معنی میں ہے اور نہ ثمن کے لہٰذا مذکورہ چیزوں کو وجوب تحالف میں مبیع یا ثمن کیساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا۔ پس مذکورہ چیزوں میں اختلاف ایسا ہو گیا جیسا کہ ثمن کم کرنے اور معاف کرنے میں ہوتا ہے اور ثمن کم کرنے اور معاف کرنے میں اختلاف سے بالاتفاق تحالف واجب نہیں ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ چیزوں میں اختلاف سے بھی تحالف واجب نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ مذکورہ چیزوں میں اختلاف، معقود علیہ اور معقود بہ کے غیر میں اختلاف اس لئے ہے کہ مذکورہ چیزوں کے نہ ہونے سے اس چیز میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا ہے جس سے عقد بیع کا قوام ہوتا ہے یعنی اگر میعاد شرط خیار اور ثمن کا وصول کرنا کچھ نہ ہوتو عقد بیع میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا ہے اور معقود علیہ اور معقود بہ کے نہ ہونے سے عقد بیع میں خلل واقع ہوتا ہے لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ مذکورہ چیزیں معقود بہ کے درجہ میں نہیں ہیں۔

اس کے برخلاف اگر ثمن کے وصف یعنی کھرا کھوٹا ہونے میں اختلاف کیا یا ثمن کی جنس یعنی دراہم اور دنانیر ہونے میں اختلاف کیا تو یہ ایسا ہوگا جیسا کہ ثمن کی مقدار میں اختلاف کیا ہو اور ثمن کی مقدار میں اختلاف تحالف کو واجب کرتا ہے لہٰذا ثمن کے وصف اور جنس میں اختلاف نفس ثمن میں بھی تحالف کو واجب کرے گا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وصف اور جنس میں اختلاف درحقیقت اصل ثمن میں اختلاف ہے کیونکہ ثمن تو مال دین ہوتا ہے اس کی شناخت بذریعہ وصف ہوتی ہے کہ کھرا ہے یا کھوٹا ہے پس جب وصف یعنی معرف میں اختلاف ہوگا تو معرف یعنی ثمن میں بھی اختلاف ہوگا۔ اور میعاد کا حال ایسا نہیں ہے یعنی میعاد میں اختلاف مقدار ثمن میں اختلاف کے مانند نہیں ہے کیونکہ میعاد وصف نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے میعاد گذر جانے کے بعد بھی ثمن موجود رہتا ہے پس میعاد اگر اس کا وصف ہوتی تو میعاد کے گذر جانے سے ثمن میں خلل پیدا ہو جاتا۔

اب رہی یہ بات کہ جب مذکورہ چیزوں میں تحالف نہیں ہے تو کس کا قول معتبر ہوگا سو اسکے بارے میں صاحب قدوری نے فرمایا کہ جو عاقد خیار اور میعاد کا منکر ہوگا اس کا قول مع الیمین معتبر ہوگا کیونکہ یہ دونوں چیزیں عارض شرط کی وجہ سے پائی جاتی ہیں یعنی جب میعاد یا خیار کی شرط لگائی جائے گی تب یہ دونوں چیزیں پائی جائیں گی ورنہ نہیں اور منکر عوارض کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ چیزوں کے منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

## مبیع ہلاک ہوگئی پھر اختلاف ہوا تو دونوں سے قسم لی جائے گی یا نہیں، اقوال فقہاء

قال فان هلك المبيع ثم اختلفا لم يتحالفا عند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ والقول قول المشتری وقال محمد يتحالفان ويفسخ البيع على قيمة الهالك وهو قول الشافعیؒ وعلى هذا اذا خرج المبيع عن ملكه او صار بحال لا يقدر على رده بعيب لهما ان كل واحد منهما يدعي غير العقد الذي يدعيه صاحبه والأخر ينكره وانه يفيد دفع زيادة الثمن يتحالفان كما اذا اختلفا في جنس الثمن بعد هلاك السلعة ولابي حنيفة وابي يوسف ان التحالف بعد القبض على خلاف القياس لما انه سلم للمشتری ما يدعيه وقد ورد الشرع به في حال قيام السلعة والتحالف فيه يفضي الى الفسخ ولا كذالك بعدهلاكها لارتفاع العقد فلم يكن في معناه ولانه لايبالي بالاختلاف في السبب بعد حصول المقصود وانما يراعى من الفائدة مايوجبه العقد وفائدة دفع زيادة الثمن ليست من موجباته وهذا اذا كان الثمن دينا فان كان عينا يتحالفان لان المبيع في احد الجانبين قائم فيوفر فائدة الفسخ ثم يرد مثل الهالك ان كان له مثل او قيمته ان لم يكن له مثل

ترجمہ...... پس گر مبیع ہلاک ہوگئی پھر بائع اور مشتری نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا تو ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں قسم نہ کھائیں گے اور قول مشتری کا معتبر ہوگا اور امام محمدؒ نے کہا دونوں قسم کھائیں گے اور ہلاک شدہ کی قیمت پر بیع فسخ کردی جائے گی اور یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اور اسی اختلاف پر جبکہ بیع مشتری کی ملک سے نکل گئی ہو یا ایسی ہوگئی کہ عیب کی وجہ سے اس کو واپس کرنے پر قادر نہ ہو امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس عقد کے علاوہ کا دعویٰ کرتا ہے جس کا دعویٰ اس کا ساتھی کرتا ہے اور دوسرا اس کا منکر ہے اور یہ ثمن کی زیادتی کو دور کرنے کا فائدہ دیتا ہے پس دونوں قسم کھائیں جیسا کہ جب دونوں نے سامان کے ہلاک ہونے کے بعد ثمن کی جنس میں اختلاف کیا ہو اور ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کے بعد باہمی قسم خلاف قیاس ہے کیونکہ بائع نے مشتری کو وہ مال سپرد کردیا ہے جس کا وہ مدعی ہے لیکن شریعت اس پر سامان کے قائم ہونے کی صورت میں وارد ہوئی ہے اور تحالف اس میں مفضی الی الفسخ ہے اور اس کے ہلاک ہونے کے بعد ایسا نہیں ہے کیونکہ عقد مرتفع ہے پس وہ اس کے معنی میں نہیں ہوا اور اس لئے کہ مقصود حاصل ہونے کے بعد سبب اختلاف کی پرواہ نہیں کی جاتی ہے اور فائدہ وہی ملحوظ ہوگا جس کو عقد واجب کرتا ہے اور ثمن کی زیادتی کو دور کرنے کا فائدہ عقد کے موجبات میں سے نہیں ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ ثمن دین ہو پس اگر ثمن عین ہو تو دونوں قسم کھائیں گے کیونکہ احد الجانبین میں مبیع موجود ہے لہٰذا فسخ کا فائدہ ظاہر ہوگا پھر تلف شدہ کے مثل پھیر دی جائے گی اگر اس کا مثل ہو یا اس کی قیمت اگر اس کا مثل نہ ہو۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد مبیع ہلاک ہوگئی پھر بائع اور مشتری نے ثمن کی مقدار میں اختلاف کیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ مقدار ثمن کے سلسلہ میں مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور امام محمدؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دونوں سے قسم لی جائے گی چنانچہ اگر دونوں قسم کھا گئے تو بیع فسخ کردی جائے گی اور مشتری پر تلف شدہ مبیع کی قیمت دینا واجب کردیا جائیگا یہی اختلاف اس وقت ہے جبکہ بیع مشتری کی ملک سے نکل گئی ہو یا عیب کی وجہ سے مشتری بیع واپس کرنے پر قادر نہ رہا ہو۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے ہر ایک اس عقد کے علاوہ کا دعویٰ کرتا ہے جس کا اس کا ساتھی مدعی ہے اور دوسرا اس کا منکر ہے مثلاً بائع دو ہزار کے عوض بیع کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور مشتری ایک ہزار کے عوض بیع کا دعویٰ کرتا ہے اور بائع اس کا منکر ہے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ بیع بالف - بیع بالفین کا غیر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیع کے دو گواہ اگر مقدار ثمن میں اختلاف کریں تو ان کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے کیونکہ ہر ایک کی گواہی علیحدہ بیع پر ہے اور کسی بیع پر نصاب شہادت پورا نہیں ہوا ہے لہٰذا کسی کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور رہا یہ سوال کہ مبیع ہلاک ہونے کے بعد امام محمدؒ کے قول پر تحالف کا فائدہ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تحالف کا فائدہ یہ ہے کہ اگر مشتری قسم سے انکار کر دے تو مشتری پر ثمن کی وہ زیادتی واجب ہوگی جس کا بائع مدعی ہے اور اگر بائع نے قسم سے انکار کر دیا تو مشری سے ثمن کی وہ زیادتی دور ہو جائے گی جس کا بائع مدعی ہے بہر حال جب تحالف کا فائدہ موجود ہے تو دونوں سے قسم لیجائیگی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ سامان بیع کے ہلاک ہونے کے بعد ثمن کی جنس میں اختلاف کیا ہو مثلاً ایک نے دعویٰ کیا عقد بالدراہم کا اور دوسرے نے عقد بالدنانیر کا دعویٰ کیا پس اس صورت میں مشتری پر قیمت کا واپس کرنا لازم ہوتا ہے اسی طرح متن کے مسئلہ میں دونوں سے قسم لی جائے گی اور بیع کو فسخ کر دیا جائے گا اور مشتری پر تلف شدہ مبیع کی قیمت واجب کی جائے گی۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ مشتری کے قبضہ مبیع کے بعد تحالف خلافِ قیاس ہے کیونکہ بائع نے مشتری کو وہ مال سپرد کر دیا ہے جس کا مشتری مدعی ہے اور شریعت میں تحالف اس مال میں وارد ہوا ہے جبکہ سامانِ مبیع موجود ہو جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة بعینها تحالفا وترادا

پس جب قبضہ مبیع کے بعد سامان مبیع موجود ہونے کی صورت میں تحالف کا ورود خلافِ قیاس ہے تو یہ سامان بیع ہلاک ہونے کی صورت کی طرف متعدی نہ ہوگا یعنی سامان مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں تحالف واجب نہ ہوگا لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ سامان مبیع کے ہلاک ہونے کی حالت کو سامان بیع کے موجود ہونے کی حالت کے ساتھ ملحق کر دیا جائے اور ہلاک ہونے کی حالت کو موجود ہونے کی حالت پر قیاس کر لیا جائے تو والتحالف فیه یفضی...... الخ سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ سامان بیع موجود ہونے کی حالت میں تحالف مفضی الی الفسخ ہوتا ہے اور بائع کا مال لعینہ بائع کی طرف عود کر آنے سے ہر ایک ضرر بھی دور ہو جاتا ہے اور سامان بیع کے ہلاک ہونے کے بعد چونکہ عقد بیع مرتفع ہو گیا اس لئے سامان بیع کے ہلاک ہونے کے بعد تحالف ایسا نہیں رہا یعنی مفضی الی الفسخ نہیں رہا۔

پس سامان مبیع کے ہلاک ہونے کی حالت، اس کے موجود ہونے کی حالت کے ہم معنیٰ نہیں ہے تو الحاق اور قیاس بھی باطل ہو گیا۔

اور شیخین کی دوسری دلیل...... اور امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مقصود حاصل ہونے کے بعد سبب میں اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا ہے یعنی مقصود بیع مبیع کا مشتری کے لئے سلامت ہو جانا ہے پس جب بائع مبیع کو مشتری کے سپرد کر چکا ہے اور وہ مشتری کی ملک میں ہلاک ہو گئی تو مقصود حاصل ہو گیا اور جب مقصود حاصل ہو گیا تو سبب (عقد بیع) کا ذکر لغو ہو گیا اور بائع اور مشتری کا اختلاف ایک ہزار دو ہزار میں ہو گیا بغیر سبب کے یعنی مشتری ایک ہزار کا مدعی ہے اور بائع اس کا منکر ہے اور بائع دو ہزار کا مدعی ہے اور مشتری اس کا

منکر ہے پس مشتری جو ایک ہزار زائد کا منکر ہے اسی پر قسم واجب ہوگی اور قسم کھانے کی صورت میں اسی کا قول معتبر ہوگا۔

و انما یراعی من الفائدة ما یوجبه العقد ...... الخ سے امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے قول وانه یفید رفع زیادة الثمن کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فائدہ وہی معتبر ہے جو موجبات عقد میں سے ہو اور ثمن کی زیادتی کو دور کرنے کا فائدہ موجبات عقد میں سے نہیں ہے بلکہ یہ فائدہ بائع کے قسم سے انکار کرنے کے موجبات میں سے ہے اور چونکہ قسم، موجبات عقد میں سے نہیں ہے۔ لہٰذا بائع کا انکار قسم بھی موجبات عقد میں سے نہ ہوگا اور جب بائع کا انکار قسم موجبات عقد میں سے نہیں ہے تو اس کا انکار قسم کی وجہ سے اس چیز کو ترک نہیں کیا جائے گا جو چیز موجبات عقد میں سے ہے یعنی بیع پر مشتری کی ملکیت اور اس پر مشتری کا قبضہ اور جب اس کو ترک نہیں کیا جائے گا تو بائع سے قسم نہ لی جائے گی بلکہ صرف مشتری سے قسم لی جائے گی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ ثمن دین (ذمہ میں ثابت) ہو جیسے دراہم و دنانیر اور اگر ثمن مال عین ہو یعنی دونوں عوض مال عین ہوں اور ایک کے تلف ہو جانے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو بالاتفاق دونوں سے باہم قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایک طرف مبیع موجود ہے تو عقد بیع ختم نہیں ہوا اور جب عقد بیع ختم نہیں ہوا تو تحالف کے بعد فسخ کا فائدہ ظاہر ہوگا اس طور پر کہ جو عوض موجود ہے اس کو اس کے مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور عوض تلف ہو گیا اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہے تو اس کا مثل لوٹا دیا جائے گا۔ اگر وہ ذوات القیم میں سے ہے تو اس کی قیمت لوٹائی جائے گی۔

## دو غلاموں میں سے ایک غلام ہلاک ہو گیا پھر اختلاف ہوا ثمن میں تو دونوں سے قسم لی جائے گی یا نہیں

قال وان هلک احد العبدین ثم اختلفا فی الثمن لم یتحلفا عند ابی حنیفةؒ الا ان یرضی البائع ان یترک حصة الهالک وفی الجامع الصغیر القول قول المشتری مع یمینه عند ابی حنیفةؒ الا ان یشاء البائع ان یأخذ العبد الحی ولا شئی له من قیمة الهالک وقال ابویوسفؒ یتحالفان فی الحی ویفسخ العقد فی الحی والقول قول المشتری فی قیمة الهالک وقال محمدؒ یتحالفان علیهما ویرد الحی وقیمة الهالک لان هلاک کل السلعة لایمنع التحالف عنده فهلاک البعض اولی ولابی یوسفؒ امتناع التحالف للهلاک فیقتدر بقدره ولابی حنیفةؒ ان التحالف علی خلاف القیاس فی حال قیام السلعة وهی اسم لجمیع اجزائها فلاتبقی السلعة بفوات بعضها ولانه لایمکن التحالف فی القائم الاعلی اعتبار حصته من الثمن فلابد من القسمة علی القیمة وهو تعرف بالحزر والظن فیؤدی الی التحالف مع الجهل وذالک لایجوز الاان یرضی البائع ان یترک حصة الهالک اصلا لانه حینئذ یکون الثمن کله بمقابلة القائم ویخرج الهالک عن العقد فیتحالفان وهذا تخریج بعض المشائخ ویصرف الاستثناء عندهم الی التحالف کما ذکرنا وقالوا ان المراد من قوله فی الجامع الصغیر یأخذ الحی ولا شئی له معناه لایأخذ من ثمن الهالک شیئا اصلا

---

ترجمہ...... اگر دو غلام میں سے ایک ہلاک ہو گیا پھر دونوں نے ثمن میں اختلاف کیا تو امام صاحب کے نزدیک دونوں قسمیں نہیں کھائیں گے مگر یہ کہ بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ وہ ہلاک شدہ غلام کا حصہ چھوڑ دے گا اور جامع صغیر میں ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا مگر یہ کہ بائع اس بات کو چاہے کہ وہ زندہ غلام کو لے لیگا اور تلف شدہ غلام کی قیمت سے اس کے لئے کچھ نہ ہوگا

اورابو یوسفؒ نے فرمایا کہ زندہ غلام کے بارے میں عقد فسخ کر دیا جائے گا اور تلف شدہ کی قیمت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا اور امام محمدؒ نے کہا کہ زندہ اور تلف شدہ دونوں پر دونوں سے قسم لی جائے گی اور زندہ غلام واپس کر دیا جائے گا اور تلف شدہ کی قیمت واپس کر دی جائے گی کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک پورے سامان کا ہلاک ہونا تحالف سے مانع نہیں ہے لہٰذا بعض کا ہلاک ہونا بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا۔

**ابو یوسفؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ تحالف کا ممتنع ہونا مبیع ہلاک ہونے کی وجہ سے ہے لہٰذا اسی کے بقدر کے ساتھ مقدر رہوگا اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سامان بیع ہونے کی حالت میں تحالف خلاف قیاس ہے اور سامان بیع اپنے پورے اجزاء کا نام ہے پس بعض کے فوت ہونے سے سامان بیع باقی نہ رہے گا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ موجودہ بیع میں تحالف ممکن نہیں ہے مگر اس کے حصہ ثمن کا اعتبار نہ کرتے ہوئے پس دونوں کی قیمت پر ثمن کا بٹوارہ ضروری ہے حالانکہ قیمت تخمینہ اور اندازے سے معلوم ہوتی ہے لہٰذا یہ ثمن مجہول ہونے کے باوجود تحالف کا سبب ہوگا اور یہ ناجائز ہے مگر یہ کہ بائع تلف شدہ کے حصہ کو بالکل ترک کرنے پر راضی ہو جائے کیونکہ اس وقت پورا ثمن موجود کے مقابلہ میں ہوگا اور تلف شدہ عقد سے خارج ہو جائے گا پس دونوں قسمیں کھائیں گے اور یہ بعض مشائخ کی تخریج ہے اور ان کے نزدیک استثناء تحالف کی طرف پھیرا جائے گا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور انھوں نے کہا کہ جامع صغیر میں امام محمدؒ کے قول کی مراد یہ ہے کہ زندہ غلام کو لے اور اس کے لئے کچھ نہیں ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ تلف شدہ کے ثمن میں کچھ نہ لے۔

**تشریح** ...... صاحب قدوری نے صورت مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنے دو غلام عقد واحد کے تحت فروخت کئے اور مشتری نے ان دونوں پر قبضہ کر لیا پھر ان دونوں غلاموں میں سے ایک ہلاک ہو گیا اس کے بعد بائع مشتری نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا چنانچہ بائع نے کہا کہ میں نے دونوں غلام دو ہزار کے عوض فروخت کئے ہیں اور مشتری نے کہا کہ میں نے تجھ سے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض خریدا ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں تحالف نہ ہوگا یعنی دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی۔ ہاں اگر بائع تلف شدہ غلام کا حصہ ثمن چھوڑنے پر راضی ہو گیا تو اس صورت میں دونوں سے قسم لی جائے گی اور جامع صغیر میں اس مسئلہ کو اس طرح ذکر کیا ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا مگر یہ کہ بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ وہ زندہ غلام کو لے لیگا اور تلف شدہ کی قیمت میں سے اس کے لئے کچھ نہ ہوگا دونوں عبارتوں کا حاصل ایک ہی ہے صرف اتنا فرق ہے کہ قدوری کی عبارت میں مستثنیٰ منہ عدم تحالف (لم یتحالفا) ہے اور جامع صغیر کی عبارت میں مستثنیٰ منہ یمین مشتری ہے۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ زندہ غلام کے بارے میں بائع اور مشتری دونوں سے قسم لی جائے گی اور تحالف کے بعد زندہ غلام میں عقد بیع فسخ کر دیا جائے گا اور تلف شدہ غلام کے حصہ ثمن میں مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ زندہ اور تلف شدہ دو غلاموں پر دونوں سے قسم لی جائے گی اور عقد فسخ کرنے کے بعد زندہ غلام بائع کی طرف واپس کر دیا جائے گا اور تلف شدہ غلام کی قیمت واپس کر دی جائے گی۔

**امام محمدؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک کل بیع کا تلف ہونا بھی باہمی قسم سے مانع نہیں ہے تو بعض مبیع کا تلف ہونا بدرجۂ اولیٰ مانع تحالف نہ ہوگا۔ پس اگر تحالف کے وقت کسی نے قسم سے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا اور اگر دونوں قسم کھا گئے تو زندہ غلام اور تلف شدہ کی قیمت بائع کی طرف واپس کر کے مشتری اپنا ثمن واپس لیگا بشرطیکہ اس نے بائع کو ثمن دیا ہو۔

**حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل** ...... یہ ہے کہ تحالف (باہمی قسم) کا ممتنع ہونا اس وجہ سے ہے کہ مبیع تلف ہوگئی ہے لہٰذا جس قدر

تلف ہوئی ہے اسی قدر میں تحالف ممتنع ہوگا پس زندہ غلام جو تلف نہیں ہوا اس میں دونوں سے قسم لی جائے گی اور تلف شدہ غلام میں تحالف نہ ہوگا بلکہ اس کے ثمن میں مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضۂ مشتری کے بعد تحالف خلاف قیاس حدیث سے اس صورت میں ثابت ہے جبکہ مبیع موجود ہو جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور مبیع اپنے پورے اجزاء کا نام ہے لہٰذا بعض اجزاء کے فوت ہونے کے بعد مبیع باقی نہ رہی کیونکہ انتفاء جز انتفاء کل کو مستلزم ہے اور مبیع باقی نہ رہی تو حدیث وارد ہونے کا محل بھی باقی نہ رہا اور جب وارد حدیث کا محل باقی نہیں رہا تو حدیث کے مطابق تحالف بھی نہ ہوگا اور چونکہ مبیع کی موجودگی میں تحالف خلاف قیاس ثابت ہے اس لئے تلف ہونے کی صورت کو اس پر قیاس کر کے تحالف کو واجب نہیں کیا جائے گا۔ بہر حال اس صورت میں تحالف نہیں ہے۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ زندہ غلام میں تحالف ممکن نہیں ہے مگر اس طریقہ پر کہ ثمن میں سے اس کا حصہ اعتبار کیا جائے اور جب ایسا ہے تو زندہ غلام اور تلف شدہ غلام دونوں کی قیمت پر اس کا ثمن منقسم ہوگا پس تحالف کے بعد بائع کی طرف زندہ غلام واپس جائے گا اور تلف شدہ غلام کے حصہ میں جو ثمن آئے گا وہ اس کو دیدیا جائے گا لیکن قیمت اندازے اور تخمینہ سے معلوم ہوتی ہے یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتی۔ پس قیمت کے تخمینی ہونے کی وجہ سے تلف شدہ غلام کا حصہ بھی مجہول ہوگا اور ثمن مجہول ہونے کے باوجود تحالف لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے۔ ہاں.... اگر بائع اس بات پر راضی ہوگیا کہ تلف شدہ غلام کا حصہ بالکل چھوڑ دے تو اس وقت پورا ثمن زندہ غلام کے مقابلے میں ہوگا گویا مبیع یہی غلام تھا اور تلف شدہ غلام عقد سے خارج ہوگیا اور اس طرح بیع بھی موجود ہوگی اور اس کا ثمن بھی معلوم ہوگا اور مبیع موجود ہونے اور ثمن معلوم ہونے کی صورت میں چونکہ تحالف جائز ہے اس لئے اس صورت میں دونوں سے قسم لی جاسکتی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ہم نے حضرت امام صاحب کے مذہب اور دلیل کی جو تقریر کی ہے وہ بعض مشائخ کی تخریج کے مطابق ہے ان حضرات کے نزدیک استثنٰی الا ان یرضی البائع ...... الخ تحالف کی طرف راجع ہے یعنی مذکورہ مسئلہ میں تحالف نہیں ہوگا مگر اس صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ بائع تلف شدہ کے حصہ ثمن کو چھوڑنے پر راضی ہوجائے۔ اور ان مشائخ نے کہا کہ جامع صغیر کے قول کی مراد یہ ہے کہ بائع زندہ غلام کو لے لے اور اس کے لئے کچھ نہ ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ تلف شدہ کے ثمن میں سے کچھ نہ لے گا یعنی اس کو چھوڑنے پر راضی ہوگیا۔

## بعض مشائخ کا نقطہ نظر

وقال بعض المشائخ يأخذ من ثمن الهالك بقدر ما اقربه المشترى وانما لا يأخذ الزيادة وعلى قول هؤلاء ينصرف الاستثناء الى يمين المشترى لا الى التحالف لانه لما اخذ البائع بقول المشترى فقد صدقه فلا يحلف المشترى ثم تفسير التحالف على قول محمدٌ ما بيناه فى القائم واذا حلف ولم يتفقا على شئى فادعى احدهما الفسخ او كلاهما يفسخ العقد بينهما ويأمر القاضى المشترى برد الباقى وقيمة الهالك واختلفوا فى تفسيره على قول ابى يوسفٌ والصحيح انه يحلف المشترى بالله ما اشتريتهما بما يدعيه البائع فان نكل لزمه دعوى البائع وان حلف يحلف البائع بالله ما بعتهما بالثمن الذى يدعيه المشترى فان نكل

لزمه دعوى المشترى وان حلف يفسخان البيع فى القائم ويسقط حصته من الثمن ويلزم المشترى حصة الهالك ويعتبر قيمتها فى الانقسام يوم القبض وان اختلفا فى قيمة الهالك يوم القبض فالقول قول البائع وايهما اقام البينة يقبل بينته وان اقاماها فبينة البائع اولى وهو قياس ما ذكر فى بيوع الاصل اشترى عبدين وقبضهما ثم رد احدهما بالعيب وهلك الأخر عنده يجب عليه ثمن ما هلك عنده ويسقط عنه ثمن ما رده وينقسم الثمن على قيمتهما فان اختلفا فى قيمة الهالك فالقول قول البائع لان الثمن قد وجب باتفاقهما ثم المشترى يدعى زيادة السقوط بنقصان قيمة الهالك والبائع ينكره والقول للمنكر وان اقاما البينة فبينة البائع اولى لانها اكثر اثباتا ظاهرا لاثباتها الزيادة فى قيمة الهالك وهذا الفقة وهو ان فى الايمان يعتبر الحقيقة لانها تتوجه على احد العاقدين وهما يعرفان حقيقة الحال فبنى الامر عليها والبائع منكر حقيقة فلهذا كان القول قوله وفى البينات يعتبر الظاهر لان الشاهدين لا يعلمان حقيقة الحال فاعتبر الظاهر فى حقهما والبائع مدع ظاهرا فلهذا تقبل بينته ايضا وتترجح بالزيادة الظاهر على ما مر وهذا يبين لك معنى ما ذكرناه من قول ابى يوسفؒ

---

ترجمہ...... اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ہلاک شدہ کے ثمن سے اس قدر لے گا جس قدر کا مشتری نے اقرار کیا ہے اور زیادتی کو نہیں لے گا اور ان مشائخ کے قول کی بناء پر استثنیٰ یمین مشتری کی طرف لوٹے گا نہ کہ تحالف کی طرف کیونکہ جب بائع نے مشتری کے کہنے پر لیا تو اس نے مشتری کے قول کی تصدیق کی لہٰذا مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی پھر امام محمدؒ کے قول پر تحالف کی تفسیر وہ ہے جس کو ہم نے موجود غلام کے بارے میں بیان کیا ہے اور جب بائع اور مشتری دونوں نے قسم کھائی اور ثمن کی کسی مقدار پر متفق نہ ہوئے پھر ان دونوں میں سے کسی ایک نے یا دونوں نے فسخ کا دعویٰ کیا تو ان دونوں کے درمیان جو عقد ہے فسخ کر دیا جائیگا اور قاضی مشتری کو باقی غلام اور ہلاک شدہ کی قیمت واپس کرنے کا حکم کرے گا اور ابو یوسفؒ کے قول پر تحالف کی تفسیر میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ مشتری کو اس طرح قسم دلائی جائے بخدا میں نے ان دونوں کو اس قدر ثمن کے عوض نہیں خریدا جس کا بائع مدعی ہے پس اگر مشتری نے قسم سے انکار کیا تو اس پر بائع کا دعویٰ لازم ہوگا اور اگر قسم کھالی تو بائع سے قسم لی جائے گی بخدا میں نے ان دونوں کو اس ثمن کے عوض نہیں بیچا ہے جس کا مشتری مدعی ہے، پس اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کیا تو مشتری کا دعویٰ اس پر لازم ہوگا، اور اگر بائع قسم کھا گیا تو وہ دونوں موجودہ غلام میں بیع کو فسخ کریں اور اس کا حصہ ثمن مشتری کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور مشتری پر تلف شدہ کا حصہ ثمن لازم ہوگا اور حصہ نکالنے میں ان دونوں کی قیمت قبضہ کے دن کی معتبر ہوگی اور اگر بائع اور مشتری نے قبضے کے دن کی تلف شدہ کی قیمت میں اختلاف کیا تو بائع کا قول معتبر ہوگا اور ان دونوں میں سے جس نے بینہ پیش کر دیا اس کا بینہ قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے بینہ قائم کیا تو بائع کا بینہ اولیٰ ہوگا اور یہ اس مسئلہ کے قیاس کے مطابق ہے جو مبسوط کے کتاب البیوع میں ذکر کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے دو غلام خرید کر دونوں پر قبضہ کر لیا پھر ان دونوں میں سے ایک کو عیب کی وجہ سے واپس کیا اور دوسرا اس کے پاس تلف ہو گیا تو مشتری پر تلف شدہ کا حصہ ثمن واجب ہوگا اور واپس کردہ کا حصہ ثمن اس سے ساقط ہو جائے گا اور ثمن ان دونوں کی قیمت پر منقسم ہوگا پھر اگر تلف شدہ کی قیمت میں دونوں نے اختلاف کیا تو بائع کا قول معتبر ہوگا اس لئے ثمن ان دونوں کے اتفاق سے واجب ہوا تھا، پس مشتری تلف شدہ کی قیمت کے کم ہونے کی وجہ سے زائد کے ساقط ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور بائع اس کا منکر ہے اور قول منکر ہی کا معتبر ہے اور اگر دونوں نے بینہ قائم کیا تو بائع کا بینہ اولیٰ ہے کیونکہ بائع کا بینہ بظاہر زیادہ کا مثبت ہے کیونکہ وہ

تلف شدہ غلام کی قیمت زیادہ ثابت کرتا ہے اور یہ فقہ ہے کہ قسموں میں حقیقت حال کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ قسم احد العاقدین کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور وہ دونوں حقیقت حال کو جانتے ہیں تو قسم کا معاملہ حقیقت حال پر مبنی ہوا اور بائع حقیقت کا منکر ہے لہٰذا اس کا قول معتبر ہوگا اور بینات میں ظاہر کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ گواہ حقیقت حال کو نہیں جانتے ہیں پس ان دونوں کے حق میں ظاہر معتبر ہوگا اور ظاہر میں بائع مدعی ہے لہٰذا بینہ بھی اسی کا قبول کیا جائے گا اور زیادتی ظاہری کی وجہ سے بائع کا بینہ راجح ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے اور یہ تیرے لئے ابو یوسفؒ کے قول کے وہ معنی جو ہم نے ذکر کئے ظاہر کرتا ہے۔

تشریح...... گذشتہ مسئلہ میں بعض مشائخ کی تخریج کے مطابق سابق میں تقریر کی گئی ہے اور اس تقریر کے مطابق استثنیٰ تحالف کی طرف راجع ہوگا۔ لیکن دوسرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ بائع زندہ غلام کو لے لیگا اور تلف شدہ غلام کے حصہ ثمن میں سے صرف اتنا لیگا جس کا مشتری نے اقرار کیا ہے اور اقرار کردہ رقم سے جو زائد ہے بائع اس کو نہ لے گا ان حضرات مشائخ کے قول کی بناء پر استثناء یمین مشتری کی طرف لوٹے گا اور تحالف کی طرف نہیں لوٹے گا اور متن کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک بائع اور مشتری دونوں سے قسم نہ لی جائے گی بلکہ مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا مگر یہ کہ بائع اس بات کو چاہے کہ زندہ غلام لے لے اور تلف غلام کے حصہ ثمن میں سے مشتری کے اقرار سے زائد چیز نہ لے پس اس وقت مشتری پر یمین واجب نہ ہوگی کیونکہ جب بائع نے مشتری کے قول اور اقرار کے مطابق لیا تو گویا بائع نے مشتری کے قول کی تصدیق کی اور جب بائع نے مشتری کے قول کی تصدیق کردی تو مشتری سے قسم لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ مشتری سے قسم اس وقت لی جاتی ہے جبکہ وہ بائع کے دعویٰ کا منکر ہوتا ہے حالانکہ یہاں بائع نے مشتری کی تصدیق کردی ہے لہٰذا مشتری بائع کے دعویٰ کا منکر نہ رہا۔

متن کے مسئلہ کی پوری تفصیل کرنے کے بعد ثم تفسیر التحالف الخ سے صاحب ہدایہ تحالف کی وضاحت فرمانا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ امام محمدؒ کے قول کی بناء پر تحالف کی تفسیر وہی ہے جس کو ہم نے چند صفحات پہلے بیان کیا ہے کہ بائع اس طرح قسم کھائے کہ بخدا میں نے اس مبیع کو ایک ہزار کے عوض نہیں بیچا ہے اور مشتری اس طرح قسم کھائے کہ بخدا میں نے اس مبیع کو دو ہزار کے عوض نہیں خریدا ہے پس جب مذکورہ مسئلہ میں تحالف ہوگا تو بائع اور مشتری دونوں سے اسی طرح قسم لی جائے گی بہرحال جب ثمن کی مقدار پر دونوں متفق نہ ہوں اور دونوں قسم کھا جائیں تو اگر ان میں سے کسی ایک نے یا دونوں نے فسخ کا دعویٰ کیا تو ان دونوں کے درمیان عقد بیع فسخ کردیا جائے گا اور قاضی مشتری کو حکم دے گا کہ زندہ غلام کو واپس کرے اور تلف شدہ غلام کی قیمت واپس کرے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ ابو یوسفؒ کے قول کی بناء پر تحالف کی تفسیر میں اگرچہ مشائخ کا اختلاف ہے لیکن اصح قول یہ ہے کہ مشتری سے اس طرح قسم لی جائے بخدا میں نے ان دونوں غلاموں کو اس قدر ثمن کے عوض نہیں خریدا ہے جس کا بائع مدعی ہے پس اگر مشتری نے قسم سے انکار کردیا تو مشتری پر لازم ہوگا جس کا بائع دعویٰ کرتا ہے اور اگر مشتری قسم کھا گیا تو پھر بائع سے اس طرح قسم لی جائے گی بخدا میں نے ان دونوں غلاموں کو اس ثمن کے عوض فروخت نہیں کیا ہے جس کا مشتری مدعی ہے پس اگر بائع نے قسم سے انکار کردیا تو اس پر مشتری کا دعویٰ لازم ہوگا یعنی مشتری نے جس مقدار کا دعویٰ کیا ہے بائع کے لئے وہی مقدار ہوگی اور اگر بائع بھی قسم کھا گیا تو زندہ غلام میں دونوں بیع کو فسخ کریں اور اس کا حصہ ثمن مشتری کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا اور تلف شدہ غلام کا حصہ ثمن

مشتری کے ذمہ لازم ہوگا اب رہی یہ بات کہ زندہ غلام اور تلف شدہ غلام کا حصہ ثمن نکالنے کے واسطے دونوں غلاموں کی کس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا تو اس کے بارے میں صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ جس دن مشتری نے غلاموں پر قبضہ کیا تھا اس دن کی قیمت معتبر ہوگی۔ اور اگر تلف شدہ غلام کی قبضہ کے دن کی قیمت میں بائع اور مشتری نے اختلاف کیا اور کسی کے پاس بینہ نہ ہوا تو بائع کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ کیونکہ جس ثمن کا مشتری اقرار کرتا ہے اس پر تو دونوں متفق ہیں۔لیکن اس کے بعد مشتری تلف شدہ غلام کی قیمت کم بتا کر اس کے حصہ ثمن میں سے اقرار کردہ سے زائد کے ساقط ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور بائع اس دعویٰ کا منکر ہے۔ اور منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے۔ لہٰذا بائع کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کر دیا تو اس کا بینہ قبول ہوگا۔ کیونکہ بینہ دعویٰ کو ثابت کرتا ہے اور اگر دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کر دیا تو بائع کا بینہ اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ تلف شدہ غلام کی قیمت کو زیادہ ثابت کرنے کی وجہ سے بائع کا بینہ زیادہ مثبت ہے اور جو بینہ زیادہ مثبت ہوتا ہے وہی قبول ہوتا ہے۔ لہٰذا بائع کے بینہ کو قبول کرنا اولیٰ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ تحالف کی تفسیر کے سلسلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول اور اس پر بیان کردہ تفریعات سب اس مسئلہ کے قیاس کے مطابق ہے جو مسئلہ مبسوط میں مذکور ہے مبسوط میں مذکور مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام خریدے اور ان دونوں پر قبضہ کیا پھر ان میں سے ایک کو عیب کی وجہ سے واپس کر دیا اور ایک غلام مشتری کے پاس ہلاک ہوگیا تو مشتری پر تلف شدہ حصہ ثمن واجب ہوگا اور واپس کردہ کا حصہ ثمن اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور یہ ثمن ان دونوں غلاموں کی اس قیمت پر پھیلایا جائے گا جو قیمت قبضہ کے روز تھی پھر اگر تلف شدہ غلام کی قیمت میں دونوں نے اختلاف کیا یعنی مشتری نے قیمت کم بتلائی اور بائع نے زیادہ بتلائی اور دونوں کے پاس بینہ نہ ہوا تو بائع کا قول مع الیمین معتبر ہوگا، کیونکہ ثمن جو کچھ بھی واجب ہوا تھا دونوں کے اتفاق سے واجب ہوا تھا پھر مشتری قیمت کم بتلا کر اپنے اقرار کردہ ثمن سے زائد کے ساقط ہونے کا مدعی ہے اور بائع اس سقوط کا منکر ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی منکر یعنی بائع کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر بیّنہ قائم کر دیا تو بائع کا بیّنہ اولیٰ ہوگا کیونکہ بائع کا بیّنہ تلف شدہ غلام کی قیمت چونکہ زیادہ ثابت کرتا ہے اس لئے بائع کا بینہ بظاہر زیادہ مثبت ہوا اور جس کا بیّنہ زیادہ کو ثابت کرتا ہے اسی کا بیّنہ قبول ہوتا ہے، لہٰذا بائع کا بیّنہ قبول ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مبسوط کے مذکورہ مسئلہ میں بینہ نہ ہونے کی صورت میں قسم بھی بائع کی معتبر ہے اور دونوں کے بینہ پیش کرنے کی صورت میں بینہ بھی بائع کا معتبر ہے۔ اس میں فقہی بات یعنی بھید یہ ہے کہ قسموں میں حقیقت حال معتبر ہوتی ہے۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قسم احد العاقدین کی طرف متوجہ ہوتی ہے نہ وکیل کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور نہ نائب کی طرف اور عاقدین حقیقت حال سے واقف ہوتے ہیں کیونکہ عقد ان دونوں کا اپنا ذاتی فعل ہے اور انسان اپنے فعل سے بخوبی واقف ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو قسم کا معاملہ حقیقت حال پر مبنی ہوگا اور بائع چونکہ زیادتی ثمن کے سقوط کا منکر ہے اس لئے وہ حقیقت کا منکر ہوا اور منکر کا قول مع الیمین چونکہ قبول ہوتا ہے اسلئے بائع کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ اور گواہوں میں ظاہر حال کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ گواہ حقیقت حال سے واقف نہیں ہوتے اور گواہ حقیقت حال سے واقف اس لئے نہیں ہوتے کہ وہ دوسرے کے فعل کی گواہی دیتے ہیں اپنے فعل کی گواہی نہیں دیتے اور انسان دوسرے کے فعل کی حقیقت سے واقف نہیں ہوسکتا ہے لہٰذا گواہوں کے حق میں ظاہر حال کا اعتبار ہوگا اور بائع چونکہ ظاہر حال یعنی زیادتی ثمن کا مدعی ہے اس لئے اس کا بینہ قبول ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ سابق میں مذکورہ زیادتی ظاہر ہی کی وجہ سے بائع کا بینہ مشتری کے بینہ سے راجح ہوگا۔ صاحب ہدایہ

فرماتے ہیں کہ مبسوط میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے امام ابو یوسفؒ کے قول کی بنیاد اسی پر ہے اور ہدایہ میں مذکور مسئلہ کو اسی مبسوط کے مسئلہ پر قیاس کیا جائے گا۔

## ایک شخص نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ بھی کرلیا پھر اقالہ کیا اور ثمن میں اختلاف ہو گیا دونوں قسم اٹھائیں گے اور پہلی بیع لوٹ آئے گی

قال ومن اشترى جارية وقبضها ثم تقايلا ثم اختلفا في الثمن فانهما يتحالفان ويعود البيع الاول ونحن ما اثبتنا التحالف فيه بالنص لانه ورد في البيع المطلق والاقالة فسخ في حق المتعاقدين وانما اثبتناه بالقياس لان المسئلة مفروضة قبل القبض والقياس يوافقه على مامر ولهذا نقيس الاجارة على البيع قبل القبض والوارث على العاقد والقيمة على العين فيما اذا استهلكه في يد البائع غير المشترى ولو قبض البائع المبيع بعد الاقالة فلا تحالف عند ابي حنيفة وابي يوسفؒ خلافا لمحمدؒ لانه يرى النص معلولا بعد القبض ايضا

---

ترجمہ ..... اگر ایک شخص نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کرلیا پھر دونوں نے مبیع کا اقالہ کیا پھر دونوں نے ثمن میں اختلاف کیا تو وہ دونوں قسم کھائیں گے اور بیع اول عود کرے گی اور اس اقالہ کی صورت میں ہم نے تحالف کو بذریعہ نص ثابت نہیں کیا ہے اس لئے کہ نص بیع مطلق میں وارد ہوئی ہے اور اقالہ عاقدین کے حق میں فسخ بیع ہے بلکہ ہم نے اقالہ میں تحالف کو قیاس سے ثابت کیا ہے کیونکہ مسئلہ قبضہ سے پہلے فرض کیا گیا ہے اور قیاس اس کے موافق ہے جیسا کہ گذر چکا اسی وجہ سے ہم اجارہ کو قبضہ سے پہلے بیع پر قیاس کرتے ہیں اور وارث کو عاقد پر اور اس صورت میں جبکہ مبیع کو مشتری کے علاوہ نے بائع کے قبضہ میں ہلاک کر دیا ہو تو قیمت کو مال عین پر قیاس کرتے ہیں اور اگر اقالہ کے بعد بائع نے مبیع پر قبضہ کرلیا تو ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا امام محمد کا اختلافؒ ہے کیونکہ امام محمدؒ قبضہ کے بعد بھی نص کو معلول جانتے ہیں۔

تشریح ..... مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک باندی خریدی اور ثمن ادا کر کے باندی پر قبضہ کرلیا پھر بائع اور مشتری دونوں نے اقالہ کیا یعنی بیع کو فسخ کر دیا لیکن اقالہ کے بعد بائع نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا بلکہ ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو گیا چنانچہ مشتری نے کہا کہ ثمن ایک ہزار ہے لہٰذا تجھ پر ایک ہزار واپس کرنا لازم ہے تو ایسی صورت میں بائع اور مشتری دونوں سے قسم لی جائے گی اور تحالف کے بعد اقالہ ختم کر دیا جائے گا اور پہلی بیع عود کر آئے گی حتیٰ کہ بائع کا حق اس ثمن سے متعلق ہو جائے گا جو ثمن مشتری نے بائع کو دیا تھا اور مشتری کا حق اس مبیع سے متعلق ہو جائے گا جو مبیع مشتری کے قبضہ میں ہے۔

سوال ..... لیکن اس پر سوال ہوگا کہ نص یعنی اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا و ترادا تحالف کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے مگر یہ نص اقالہ کو شامل نہیں ہے بلکہ بیع مطلق کو شامل ہے اور جب ایسا ہے تو اقالہ میں تحالف کیونکر جاری ہوا۔

جواب ..... اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اقالہ کے اندر تحالف نص سے ثابت نہیں کیا کیونکہ نص، تو بیع مطلق یعنی بیع من کل وجہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور اقالہ من کل وجہ بیع نہیں ہے کیونکہ اقالہ غیر عاقدین کے حق میں اگرچہ بیع جدید ہے لیکن عاقدین کے حق میں فسخ بیع ہے۔ بہر حال اقالہ میں ہم نے نص کے ذریعہ تحالف ثابت کیا ہے کیونکہ مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ اقالہ کے بعد

بائع نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا ہے اول باب میں گذر چکا ہے کہ تحالف قبضہ سے پہلے قیاس کے مطابق ہے پس جب بیع مطلق میں قبضہ سے پہلے تحالف قیاس کے مطابق ہے تو اس پر قیاس کرتے ہوئے اقالہ میں بھی قبضہ سے پہلے تحالف ثابت کر دیا گیا اسی وجہ سے ہم اجارہ قبل القبض کو بیع پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر موجر (اجارہ پر دینے والے) اور مستاجر نے اجرت کی مقدار میں اختلاف کیا اور مستاجر نے معقود علیہ پر قبضہ نہیں کیا تو بیع قبل القبض پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی تحالف ثابت کر دیا گیا اور وارث کو عاقد پر قیاس کرتے ہیں۔

یعنی جب بائع اور مشتری کے وارثوں نے ثمن میں اختلاف کیا اور مبیع پر مشتری کے وارث نے قبضہ نہیں کیا تو ان دونوں کے درمیان بھی قیاس کی وجہ سے تحالف جاری ہوگا۔

اور اسی طرح قیمت کو مال عین پر قیاس کیا گیا ہے یعنی جب بائع کے قبضہ میں مبیع کو مشتری کے علاوہ نے ہلاک کر دیا اور غیر مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہو گیا تو یہ قیمت، تلف کردہ مال بیع کے قائم مقام ہوگی چنانچہ اگر مشتری کے اس قیمت پر قبضہ کرنے سے پہلے ہلاک کردہ مبیع کے ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو گیا تو اس میں بھی تحالف جاری ہوگا اور اس کو تحالف پر قیاس کیا گیا ہے جو مبیع کی موجودگی میں جاری ہوتا ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر اقالہ کے بعد بائع نے مبیع پر قبضہ کر لیا تو شیخین کے نزدیک تحالف جاری نہ ہوگا البتہ امام محمدؒ کے نزدیک جاری ہوگا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نص یعنی اذا اختلف المتبایعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادّا۔ انکار کے ساتھ معلول ہے، یعنی تحالف کی علت عاقدین میں سے ہر ایک کا دوسرے کے عقد کا انکار ہے اور یہ علت دونوں صورتوں میں موجود ہے خواہ مبیع پر مشتری نے قبضہ کیا ہو یا قبضہ نہ کیا ہو، پس جب علت دونوں صورتوں میں موجود ہے تو دونوں صورتوں میں تحالف جاری ہوگا۔

## ایک شخص نے ایک کُر گندم میں دس درہم بیع سلم کے طور پر دیئے پھر دونوں نے اقالہ کیا پھر ثمن میں اختلاف کیا مسلم الیہ کا قول قبول ہوگا اور بیع سلم عود نہیں کرے گی

قال ومن اسلم عشرة دراهم في كر حنطة ثم تقايلا ثم اختلفا في الثمن فالقول قول المسلم اليه ولا يعود السلم لان الاقالة في باب السلم لاتحتمل النقض لانه اسقاط فلا يعود السلم بخلاف الاقالة في البيع الا يرى ان رأس مال السلم لو كان عرضا فرده بالعيب وهلك قبل التسليم الى رب السلم لا يعود السلم ولو كان ذالك في بيع العين يعود البيع دل على الفرق بينهما

ترجمہ...... اگر ایک شخص نے ایک کر گندم میں دس درہم بیع سلم کے طور پر دیئے پھر دونوں نے اقالہ کیا پھر ثمن میں اختلاف کیا تو مسلم الیہ کا قول قبول ہوگا اور بیع سلم عود نہیں کرے گی اس لئے کہ باب سلم میں اقالہ نقض کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ وہ اسقاط کے قبیل سے ہے پس سلم عود نہیں کرے گی برخلاف بیع میں اقالہ کے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر سلم کا رأس المال کوئی سامان ہو پھر اس کو عیب کی وجہ سے واپس کر دیا اور رب السلم کو دینے سے پہلے مسلم الیہ کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو سلم عود نہیں کرتی ہے اور اگر یہ معاملہ بیع عین میں ہو تو بیع عود کر آتی ہے۔

پس یہ ان دونوں میں فرق کی دلیل ہے۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک کر گندم میں دس درہم کے عوض عقد سلم کیا اور رب السلم نے دس درہم مسلم الیہ کو دیدیئے پھر اختلاف کیا چنانچہ مسلم الیہ نے کہا کہ رأس المال پانچ درہم تھے اور رب السلم نے کہا کہ دس درہم تھے تو اس صورت میں مسلم الیہ کا قول مع الیمین معتبر ہوگا کیونکہ رب السلم پانچ درہم زائد کا مدعی ہے اور مسلم الیہ اس کا منکر ہے اور بینہ موجود نہیں ہے لہذا منکر یعنی مسلم الیہ کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور نہ یہاں تحالف ہوگا اور نہ بیع سلم عود کرے گی کیونکہ باب سلم میں اقالہ نقض اور ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ اقالہ اس مسلم فیہ کو ساقط کرنے کا نام ہے جو ابھی مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ہے پس جب اقالہ کے ذریعہ، مسلم فیہ ساقط کر دی گئی تو سلم کیسے عود کر سکتی ہے کیونکہ سلم کے لئے مسلم الیہ کے ذمہ مسلم فیہ کا ہونا ضروری ہے اس کے برخلاف بیع میں اقالہ کے کیونکہ بیع میں مبیع عین ہوتی ہے لہذا بیع کا اقالہ فسخ ہو کر مبیع مشتری کی طرف واپس آسکتی ہے اور جب مبیع مشتری کی طرف واپس آئے گی تو بیع عود کر آئی اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر سلم کا رأس المال سامان ہو اور پھر عیب کیوجہ سے قاضی نے اس کو رب السلم کی طرف واپس کرنے کا فیصلہ کر دیا ہو مگر رب السلم کو دینے سے پہلے وہ سامان مسلم الیہ کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو سلم عود نہیں کرے گی اور یہ معاملہ بیع مطلق میں ہوتا ہے تو بیع عود کر آتی ہے پس سلم اور بیع کے درمیان یہی فرق ہے۔

## زوجین کا مہر میں اختلاف ہوا زوج نے دعویٰ کیا کہ ایک ہزار کے عوض نکاح کیا اور عورت دو ہزار کا کہتی ہے جو بھی بینہ قائم کر دے اس کے بینہ قبول ہوں گے

قال واذا اختلف الزوجان فی المهر فادعی الزوج انه تزوجها بالف وقالت تزوجنی بالفین فایهما اقام البینة تقبل بینته لانه نوّر دعواه بالحجة فان اقاما البینة فالبینه بینة المرأة لانها تثبت الزيادة معناه اذا كان مهر مثلها أقل مما ادعته وان لم تكن لهما بينة تحالف عند ابی حنیفة ولايفسخ النكاح لان اثر التحالف فی انعدام التسمية وانه لايخل بصحة النكاح لان المهر تابع فيه بخلاف البيع لان عدم التسمية يفسد على مامر فيفسخ ولكن يحكم مهر المثل فان كان مثل ما اعترف به الزوج او اقل قضى بما قال الزوج لان الظاهر شاهد له وان كان مثل ما ادعته المرأة او اكثر قضى بما ادعته المرأة وان كان مهر المثل اكثر مما اعترف به الزوج واقل مما ادعته المرأة قضى لها بمهر المثل لانهما لما تحالفا لم يثبت الزيادة على مهر المثل ولا الحط عنه قال ذكر التحالف اولا ثم التحكيم وهٰذا قول الكرخیؒ لان مهر المثل لا اعتبار له مع وجود التسمية وسقوط اعتبارها بالتحالف فلهٰذا يقدم فی الوجوه كلها ويبدأ بيمين الزوج عند ابی حنيفة ومحمد تعجيلا لفائدة النكول كما فی المشتری وتخريج الرازی بخلافه وقد استقصيناه فی النكاح وذكرنا خلاف ابی يوسفؒ فلا نعيده ولو ادعى الزوج النكاح على هٰذا العبد والمرأة تدعيه على هٰذه الجارية فهو كالمسألة المتقدمة الا ان قيمة الجارية اذا كانت مثل مهر المثل يكون لها قيمتها دون عينها لان تملكها لا يكون الا بالتراضی ولم يوجد فوجبت القيمة

---

ترجمہ ...... اور اگر میاں بیوی نے مہر میں اختلاف کیا پھر شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے ایک ہزار پر نکاح کیا تھا اور عورت

نے کہا کہ تو نے مجھ سے دو ہزار پر نکاح کیا ہے پس جس نے بینہ قائم کیا اس کا بینہ قبول ہوگا کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو دلیل سے منور کر دیا ہے پھر اگر میاں بیوی دونوں نے بینہ قائم کیا تو عورت کا بینہ قبول ہوگا اس لئے کہ عورت کا بینہ زیادتی کو ثابت کرتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جب عورت کا مہر مثل عورت کے دعویٰ سے کم ہو اور اگر دونوں کے پاس بینہ نہ ہوں تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں سے قسم لی جائے گی اور نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ تحالف کا اثر تسمیہ کے معدوم ہونے میں ہوگا اور صحت نکاح کے لئے محل نہیں ہے کیونکہ مہر نکاح میں تابع ہوتا ہے برخلاف بیع کے اس لئے کہ عدم تسمیہ اس کو فاسد کر دیتا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے پس بیع کو فسخ کر دیا جائے گا۔ لیکن مہر مثل کو حکم ٹھہرایا جائے گا۔ پس اگر مہر مثل اس قدر ہو جس قدر کا شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے کم ہے تو اس کا فیصلہ کیا جائے گا جو شوہر نے کہا ہے کیونکہ ظاہر اسی کا شاہد ہے اور اگر اس سے کم ہو جس کا عورت نے دعویٰ کیا ہے تو عورت کے لئے مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اس لئے کہ جب میاں بیوی نے قسم کھائی تو نہ مہر مثل سے زائد ثابت ہوا اور نہ اس سے کم صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ ماتن نے اولاً تحالف کو ذکر کیا پھر تحکیم (حکم بنانا) ذکر کیا اور یہ امام کرخیؒ کا قول ہے اس لئے کہ مہر مسمیٰ کے ہوتے ہوئے مہر مثل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اس کے اعتبار کا ساقط ہونا تحالف سے ہوگا اسی وجہ سے تمام صورتوں میں تحالف کو مقدم کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نزدیک شوہر کی قسم سے ابتداء کی جائے گی تاکہ انکار کا فائدہ جلدی ظاہر ہو جیسا کہ مشتری میں ہے اور ابوبکر رازی کی تخریج اس کے خلاف ہے اور ہم نے باب النکاح میں پوری تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے اور ہم نے ابو یوسفؒ کا اختلاف بھی ذکر کیا ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے اور اگر شوہر نے دعویٰ کیا کہ اس غلام پر نکاح ہوا ہے اور عورت اس باندی پر دعویٰ کرتی ہے تو یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کے مانند ہے مگر جبکہ باندی کی قیمت مہر مثل کے برابر ہو تو اس کے لئے اس کی قیمت ہوگی وہ باندی اس واسطے کہ باندی کا مالک ہونا بغیر باہمی رضامندی کے نہیں ہوگا اور باہمی رضامندی پائی نہیں گئی تو قیمت واجب ہوگی۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر میاں بیوی نے مہر کی مقدار میں اختلاف کیا چنانچہ شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت کے ساتھ ایک ہزار کے عوض نکاح کیا ہے اور عورت نے دعویٰ کیا کہ اس مرد نے میرے ساتھ دو ہزار کے عوض نکاح کیا ہے پس دونوں میں سے جس نے بینہ قائم کیا اس کا بینہ قبول ہوگا کیونکہ اس نے اپنا دعویٰ بینہ سے ثابت کر دیا۔ اگر عورت نے بینہ قائم کیا تو اس کا قبول ہونا بالکل ظاہر ہے کیونکہ وجہ زیادتی کی مدعی ہے اور مدعی کا بینہ قبول ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا بینہ قبول ہوگا لیکن شوہر کے بینہ کے قبول ہونے میں قدرے اشکال ہے اس لئے کہ شوہر زیادتی کا منکر ہے لہٰذا اس پر قسم واجب ہونی چاہیے نہ کہ بینہ۔ مگر اس کے باوجود اگر اس نے بینہ پیش کیا تو اس لئے قبول ہوگا کہ وہ صورۃً مدعی ہے اور بینہ قبول ہونے کے لئے اتنا کافی ہے۔ اور اگر میاں بیوی دونوں نے اپنا اپنا بینہ قائم کر دیا تو عورت کا بینہ قبول ہوگا کیونکہ عورت کا بینہ زیادتی مہر کو ثابت کرتا ہے لیکن عورت کا بینہ اس وقت قبول ہوگا جبکہ مہر مثل اس سے کم ہو جس کا عورت دعویٰ کرتی ہے ورنہ اگر مہر مثل اس کے برابر ہو جس کا عورت دعویٰ کرتی ہے یا اس سے زیادہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں شوہر کا بینہ قبول ہوتا ہے۔

اور اگر عورت و مرد دونوں بینہ قائم کرنے سے عاجز آ گئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں سے قسم لی جائے گی مگر نکاح فسخ نہیں ہوگا کیونکہ تحالف کا اثر یہ ہوگا کہ مہر کے سلسلہ میں دونوں کا دعویٰ معدوم ہو جائے اور ایسا ہو جائے گویا مہر کا ذکر نہیں کیا ہے اور مہر کا ذکر نہ کرنا

صحت نکاح کے لئے محل نہیں ہوتا ہے کیونکہ مہر نکاح میں تابع ہوتا ہے پس اس تحالف سے مہر کا تسمیہ تو معدوم ہو جائے گا لیکن نکاح فسخ نہیں ہوگا اس کے برخلاف بیع کہ بیع میں ثمن کا ذکر نہ ہونا بیع کو فاسد کر دیتا ہے۔ جیسا کہ کتاب البیوع میں گذر چکا ہے لہٰذا ثمن کے سلسلہ میں تحالف کے بعد لامحالہ بیع فسخ ہو جائے گی۔ بہر حال مہر کے سلسلہ میں تحالف کے بعد مہر کا ذکر معدوم ہو گیا اور نکاح فسخ نہیں ہوا۔ اور جب نکاح فسخ نہیں ہوا اور مہر کا ذکر معدوم ہو گیا تو جھگڑا ختم کرنے کے لئے مہر مثل کو حکم بنا دیا جائے گا۔

چنانچہ اگر مہر مثل شوہر کے اقرار کردہ مہر کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو جس قدر مہر کا شوہر نے اقرار کیا ہے اسی قدر کا حکم دیا جائے گا کیونکہ ظاہر حال شوہر کے قول کا شاہد ہے اور ظاہر حال جس کا شاہد ہو وہ مدعیٰ علیہ ہوتا ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں بھی مدعیٰ علیہ یعنی شوہر کا قول معتبر ہوگا اور وہ مہر واجب ہوگا جس کا اقرار شوہر نے کیا ہے۔

اور اگر مہر مثل اس قدر ہو جس قدر کا عورت نے دعویٰ کیا ہے یا اس سے زیادہ ہو تو جس قدر کا عورت نے دعویٰ کیا ہے اسی کا حکم دیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں ظاہر حال عورت کا شاہد ہے اور اگر مہر مثل درمیانی ہو یعنی شوہر کے اقراری مہر سے زیادہ ہو اور عورت کے دعویٰ کردہ مہر سے کم ہو تو عورت کے واسطے مہر مثل کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ جب دونوں قسم کھا گئے تو نہ مہر مثل سے زائد ثابت ہوگا اور نہ اس سے کم ثابت ہوگا یعنی شوہر کے قسم کھانے کی وجہ سے مہر مثل سے زائد ثابت نہ ہوگا اور عورت کے قسم کھانے کیوجہ سے مہر مثل سے کم ثابت نہ ہوگا۔ پس جب نہ مہر مثل سے زیادہ ثابت ہوا اور نہ کم ثابت ہوا تو مہر مثل کا حکم دیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ شیخ ابوالحسن قدوری نے اولاً تو تحالف کو ذکر کیا چنانچہ فرمایا و ان لم تکن لھما بینة تحالفا پھر تحکیم حکم بنانے کو ذکر کیا چنانچہ فرمایا ولکن یحکم مھر المثل۔ مصنف ہدایہ کہتے ہیں کہ قدوری نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ امام کرخیؒ کا قول ہے کیونکہ مہر مسمّٰی کا اعتبار تحالف سے ساقط ہو جاتا ہے پس پہلے تحالف کے ذریعہ مہر مسمّٰی کا اعتبار ساقط کیا گیا اور پھر مہر مثل کو حکم بنایا گیا اسی وجہ سے تمام صورتوں میں تحالف کو مقدم کیا گیا اور تحکیم کو مؤخر کیا گیا۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ طرفین کے نزدیک اختلاف مہر کی صورت میں پہلے شوہر سے قسم لی جائے گی تاکہ قسم سے انکار کا فائدہ جلدی ظاہر ہو جیسا کہ مقدار ثمن میں بائع اور مشتری کے اختلاف کی صورت میں پہلے مشتری سے قسم لی جاتی ہے نہایہ اور معراج الدرایہ میں فتویٰ ظہیریہ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ مہر کا سپرد کرنا چونکہ اولاً شوہر پر واجب ہوتا ہے لہٰذا اولاً قسم بھی اسی پر واجب ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ مذکورہ مسئلہ میں ابوبکر رازی کا استنباط اپنے استاذ امام کرخی کے استنباط کے خلاف ہے چنانچہ امام ابوبکر رازی اولاً مہر مثل کو حکم بناتے ہیں پس مہر مثل جس کا شاہد ہوگا اس کا قول معتبر ہوگا اور اگر مہر مثل دونوں کے دعویٰ کے درمیان میں ہو تو اس صورت میں تحالف ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا گویا ابوبکر رازی صرف ایک صورت میں تحالف کے قائل نہیں اور وہ صورت یہ ہے کہ مہر مثل زوجین میں سے کسی کا شاہد نہ ہو یعنی مہر مثل زوج کے اقراری مہر سے زائد ہو اور عورت کے دعویٰ کردہ مہر سے کم ہو صرف اس صورت میں ابوبکر رازی کے نزدیک تحالف واجب ہوگا ورنہ اگر مہر مثل شوہر کے اقراری مہر کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو شوہر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور اگر مہر مثل عورت کے دعویٰ کردہ مہر کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو تو عورت کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ بہر حال امام کرخی کے نزدیک مذکورہ پانچوں صورتوں میں تحالف ہے اور پھر تحکیم ہے اور ابوبکر رازی کے نزدیک صرف ایک صورت میں تحالف ہے۔

مصنف ہدایہ کہتے ہیں کہ ہم نے ابوبکر رازی کا استنباط پورے طور پر کتاب النکاح میں بیان کیا ہے اور وہاں امام ابو یوسف کا اختلاف بھی ذکر کیا ہے لہٰذا اس کا اعادہ نہ کریں گے اگر آپ ضرورت محسوس کریں تو اشرف الہدایہ کتاب النکاح میں رجوع فرمالیں خادم نے پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر شوہر نے دعویٰ کیا کہ مہر یہ غلام ہے اور عورت نے دعویٰ کیا کہ مہر یہ باندی ہے تو یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلہ کی طرح ہے یعنی امام کرخی کی تخریج کے مطابق پانچوں صورتوں میں تحالف پھر تحکیم اور ابوبکر رازی کی تخریج کے مطابق اولاً مہر مثل کو حکم بنایا جائے پس مہر مثل جس کے قول کا شاہد ہوگا اس کا قول قبول کرلیا جائے گا اور اگر مہر مثل دونوں کے دعاوی یعنی غلام اور باندی کے درمیان میں ہو تو دونوں سے قسمیں لے کر مہر مثل واجب کردیا جائے گا لیکن اگر باندی کی قیمت مہر مثل کے برابر ہو تو عورت کیلئے باندی کی قیمت واجب ہوگی عین باندی واجب نہ ہوگی۔ اسلئے کہ باندی پر ملکیت کا حاصل ہونا باہمی رضامندی کے بغیر ممکن نہیں ہے اور باہمی رضامندی پائی نہیں گئی لہٰذا باندی کی قیمت واجب ہوگی اور عین باندی واجب نہ ہوگی۔

## معقود علیہ وصول کرنے سے پہلے موجر اور مستاجر نے اختلاف کیا تو دونوں قسم کھائیں گے

وان اختلفا في الاجارة قبل استيفاء المعقود عليه تحالفا وترادا معناه اختلفا في البدل او في المبدل لان التحالف في البيع قبل القبض على وفاق القياس على مامر والاجارة قبل قبض المنفعة نظير البيع قبل قبض المبيع وكلا قبل استيفاء المنفعة فان وقع الاختلاف في الاجرة يبدأ بيمين المستأجر لانه منكر لوجوب الاجرة وان وقع في المنفعة يبدأ بيمين المؤجر فايهما نكل لزمه دعوى صاحبه وايهما اقام البينة قبلت ولو اقاماها فبينة المواجر اولى ان كان الاختلاف في الاجرة وان كان في منافع فبينة المستأجر اولى وان كان فيهما قبلت بينة كل واحد منهما فيما يدعيه من الفضل نحو ان يدعي هذا شهرا بعشرة والمستأجر شهرين بخمسة يقضى بشهرين بعشرة

---

ترجمہ ...... اور اگر معقود علیہ وصول کرنے سے پہلے موجر اور مستاجر نے اختلاف کیا تو دونوں قسم کھائیں اور اجارہ کو پھیر لیں اور اس کے معنی یہ ہیں کہ دونوں نے اجرت یا معقود علیہ میں اختلاف کیا اس لئے کہ بیع میں قبضہ سے پہلے تحالف قیاس کے مطابق ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اور اجارہ، منفعت حاصل کرنے سے پہلے مبیع پر قبضہ کرنے پہلے بیع کی نظیر ہے اور ہمارا کلام منفعت حاصل کرنے سے پہلے ہے پس اگر اجرت میں اختلاف واقع ہوا تو مستاجر کی قسم سے آغاز کیا جائیگا، کیونکہ وہ وجوب اجرت کا منکر ہے اور اگر اختلاف منفعت میں واقع ہوا تو موجر کی قسم سے ابتداء کی جائے گی۔ پس جس نے بھی قسم سے انکار کیا اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ لازم ہوگا اور جس نے بینہ قائم کیا اس کا بینہ قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے بینہ قائم کیا تو موجر کا بینہ اولی ہے اگر اجرت میں اختلاف ہو، اور منافع میں اختلاف ہو تو مستاجر کا بینہ اولی ہے، اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو ان میں سے ہر ایک کا بینہ اس زیادتی میں قبول کیا جائے گا جس کا وہ مدعی ہے۔ مثلاً موجر دعویٰ کرتا ہے کہ ایک ماہ کیلئے دس درہم کے عوض دیا ہے اور مستاجر دعویٰ کرتا ہے کہ دو ماہ کیلئے پانچ درہم کے عوض دیا ہے تو وہ دو ماہ کیلئے دس درہم کے عوض فیصلہ کیا جائے گا۔

تشریح ...... مسئلہ یہ ہے کہ موجر (اجارہ پر دینے والے، اور مستاجر (اجرت پر لینے والے) نے اجرت کی مقدار میں اختلاف کیا یا معقود

علیہ یعنی منفعت کی مقدار میں اختلاف کیا اور یہ اختلاف منافع حاصل کرنے سے پہلے واقع ہوا تو اس صورت میں دونوں سے لے کر عقد اجارہ فسخ کر دیا جائے گا۔ بدل (اجرت) اور مبدل (معقود علیہ) کے ذکر کرنے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر اختلاف میعاد کی مقدار میں ہوا تو اس صورت میں تحالف نہ ہوگا بلکہ زیادتی کے منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

تحالف کی دلیل یہ ہے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع یعنی ثمن یا مبیع میں اختلاف قیاس کے مطابق ہے اور اجارہ منفعت پر قبضہ کرنے سے پہلے قبضہ مبیع سے پہلے بیع کی نظیر ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک عقد معاوضہ ہے اور ہمارا کلام اسی صورت میں ہے جبکہ معقود علیہ یعنی منفعت پر قبضہ نہ کیا گیا ہو۔ پس منفعت حاصل کرنے سے پہلے اجارہ میں اختلاف ایسا ہوگیا جیسا کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع میں اختلاف پس جس طرح بیع میں تحالف جاری ہوتا ہے اسی طرح اجارہ میں بھی تحالف جاری ہوگا۔

**اعتراض**...... لیکن یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ تحالف کے لئے معقود علیہ کا موجود ہونا شرط ہے اور اجارہ معقود علیہ یعنی منفعت معدوم ہے لہٰذا اجارہ میں تحالف جاری نہ ہونا چاہیے۔

**جواب**...... ہم جواب دیں گے کہ معدوم میں بھی تحالف جاری ہوتا ہے جیسا کہ سلم میں مسلم فیہ معدوم ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود اختلاف کی صورت میں تحالف جاری ہوتا ہے۔

**دوسرا جواب**...... یہ ہے کہ وہ شی جس کو اجرت پر کیا گیا ہے وہ منفعت کے قائم مقام ہے لہٰذا ایسا ہوگیا گویا منفعت موجود ہے اور جب منفعت موجود ہے تو تحالف بھی جاری ہوگا۔

صاحب قدوری کہتے ہیں کہ اختلاف اگر اجرت میں واقع ہوا ہو تو مستاجر کی قسم سے ابتداء کی جائے گی کیونکہ مستاجر ہی زیادتی اجرت کے وجوب کا منکر ہے اور اگر منفعت میں اختلاف واقع ہوا ہو تو موجر کی قسم سے ابتداء کی جائے گی کیونکہ زیادتی منفعت کا منکر وہی ہے پس اگر دونوں میں سے کسی نے قسم سے انکار کر دیا تو اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ لازم ہوگا کیونکہ اس کا انکار بذل ہے یا ساتھی کے دعوای کا اقرار ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور اگر دونوں میں سے کسی نے بینہ پیش کر دیا تو اس کا بینہ قبول کیا جائے گا اس لئے کہ اس نے اپنے دعوای کو حجت اور دلیل سے منور کر دیا ہے اور اگر دونوں نے بینہ قائم کیا تو دیکھا جائے گا کہ اختلاف اجرت میں ہے یا منفعت میں ہے اگر اختلاف اجرت میں ہو تو موجر کا بینہ قبول ہوگا کیونکہ زیادتی اجرت کو اسی کا بینہ ثابت کرتا ہے اور اگر اختلاف اجرت اور منفعت دونوں میں ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کا بینہ اس زیادتی میں قبول ہوگا۔ جس کا وہ مدعی ہے مثلاً موجر دعویٰ کرتا ہے کہ یہ مکان دس درہم، ماہ کے کرایہ پر ہے اور مستاجر دعوی کرتا ہے کہ یہ مکان پانچ درہم کے عوض دو ماہ کے کرایہ پر تو قاضی دو ماہ کے حق میں مستاجر کا بینہ اور دس درہم کے حق میں موجر کا بینہ قبول کرے گا اور یہ فیصلہ کرے گا کہ یہ مکان دس درہم کے عوض دو ماہ کے کرایہ پر ہے۔

## اگر استیفاء کے بعد اختلاف ہوا تو تحالف صحیح نہیں ہے

قال وان اختلفا بعد الاستيفاء لم يتحالفا وكان القول قول المستأجر وهٰذا عند ابی حنيفةؒ وابی يوسفؒ ظاهر

لان هلاک المعقود علیه یمنع التحالف عندهما و کذا علی اصل محمدؒ لان الهلاک انما لایمنع عنده فی المبیع لما ان له قیمة تقوم مقامه فیتحالفان علیها و لو جری التحالف ههنا وفسخ العقد فلا قیمة لان المنافع لاتقوم بنفسها بل بالعقد و تبین انه لاعقد و اذا امتنع فالقول للمستأجر مع یمینه لانه هو المستحق علیه

ترجمہ...... اوراگر منافع وصول کرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو دونوں قسم نہ کھائیں گے اور متاجر کا قول معتبر ہوگا اور یہ ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ معقود علیہ کا تلف ہونا ان کے نزدیک تحالف سے مانع ہے اور ایسے ہی امام محمدؒ کی اصل پر بھی، اس لئے معقود علیہ کے ہلاک ہونے سے امام محمدؒ کے نزدیک بیع میں تحالف کا غیر ممتنع ہونا اس لئے ہے کہ مبیع کی قیمت، بیع کے قائم مقام ہوتی ہے، پس وہ دونوں قیمت پر قسم کھائیں گے اور اگر اس جگہ تحالف جاری ہوا اور عقد فسخ کر دیا گیا تو کوئی قیمت نہیں ہے کیونکہ منافع بذات خود قائم نہیں ہوتے بلکہ عقد کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہوگئی کہ عقد نہیں ہے اور جب تحالف ممتنع ہوگیا تو متاجر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اس لئے کہ مدعیٰ علیہ وہی ہے۔

تشریح...... اگر اجارہ میں منافع حاصل کرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا ہو تو بالاجماع دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ متاجر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ تحالف کا واجب نہ ہونا شیخین کے نزدیک تو ظاہر ہے کیونکہ جب معقود علیہ معدوم ہو جاتا ہے تو ان کے نزدیک تحالف بھی ممتنع ہو جاتا ہے اور یہاں معقود علیہ چونکہ منفعت وصول کرنے کے بعد باقی نہیں رہی اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اجارہ میں معقود علیہ ہلاک اور معدوم ہوگیا اور امام محمدؒ کی اصل پر بھی عدم تحالف ظاہر ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک مبیع میں تحالف کا ممتنع نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ مبیع کی قیمت ہوتی ہے اور قیمت بیع کے قائم مقام ہوتی ہے لہٰذا محمدؒ کے نزدیک بائع اور مشتری دونوں قیمت پر تحالف کریں گے۔ اور اگر یہاں اجارہ میں تحالف جاری ہوا اور تحالف کے بعد عقد اجارہ فسخ کر دیا گیا تو منافع کی کوئی قیمت نہ ہوگی کیونکہ منافع بذات خود قائم نہیں ہوتے بلکہ عقد کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور فسخ ہونے کے بعد یہ بات ظاہر ہوگئی کہ عقد اجارہ باقی نہیں رہا اور جب عقد اجارہ باقی نہیں رہا تو اس وقت منفعت کی کوئی قیمت بھی نہ ہوگی بہرحال اجارہ میں جب نہ منفعت موجود ہے اور نہ اس کی قیمت موجود ہے تو تحالف ممتنع ہوگا اور جب تحالف ممتنع ہوگیا کہ متاجر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا کیونکہ متاجر ہی مستحق علیہ (مدعیٰ علیہ) ہے یعنی اس پر زائد اجرت کا دعویٰ ہے۔ اور جب استحقاق میں اختلاف ہو تو اسی شخص کا قول معتبر ہوتا ہے جس پر استحقاق ثابت کیا جائے یعنی مدعیٰ علیہ۔

## معقود علیہ کا کچھ حصہ وصول کرنے کے بعد اختلاف ہوا دونوں قسم اٹھائیں گے اور بقیہ میں عقد فسخ ہوگا

وان اختلفا بعد استیفاء بعض المعقود علیه تحالفا وفسخ العقد فیما بقی و کان القول فی الماضی قول المستأجر لان العقد ینعقد ساعة فساعة فیصیر فی کل جزء من المنفعة کان ابتداء العقد علیها بخلاف البیع لان العقد فیه دفعة واحدة فاذا تعذر فی البعض تعذر فی الکل

ترجمہ...... اور اگر بعض معقود علیہ حاصل کرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو دونوں قسم کھائیں اور ماقی میں عقد فسخ کیا جائے اور

گذشتہ زمانے کے بارے میں مستاجر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ اجارہ تھوڑا تھوڑا منعقد ہوتا ہے پس منفعت کے ہر چیز میں ایسا ہو جائے گا گویا اس پر جدید عقد وارد ہوا ہے برخلاف بیع کے اس لئے کہ اس میں عقد یکبارگی ہوتا ہے پس جب بعض میں فسخ متعذر ہو گیا تو کل میں متعذر ہو گیا۔

تشریح ...... مسئلہ یہ ہے کہ اگر عقد اجارہ میں کچھ منافع حاصل کرنے کے بعد موجر اور مستاجر نے اجرت میں اختلاف کیا تو دونوں سے قسم لے کر ماقبی میں عقد اجارہ فسخ کر دیا جائے گا اور گذشتہ زمانہ کے بارے میں مستاجر کا قول معتبر ہوگا۔

دلیل ...... یہ ہے کہ عقد اجارہ یکبارگی منعقد ہوتا ہے پس ایسا ہو گیا گویا منفعت کے ہر چیز پر جدید عقد وارد ہوا ہے لہٰذا وہ منافع جو باقی رہ گئے ان کے اعتبار سے معقود علیہ حاصل کرنے سے پہلے اختلاف ہوگا اور معقود علیہ حاصل کرنے سے پہلے تحالف جاری ہوگا اور جو منافع گذر گئے ان کے اعتبار سے معقود علیہ حاصل کرنے کے بعد اختلاف ہوگا اور معقود علیہ حاصل کرنے کے بعد تحالف جاری نہیں ہوتا ہے بلکہ بالاتفاق مستاجر کا قول قبول ہوتا ہے لہٰذا گزرے ہوئے منافع کے حق میں تحالف جاری نہ ہوگا بلکہ مستاجر کا قول قبول ہوگا۔

اس کے برخلاف بیع کہ اس میں عقد یکبارگی منعقد ہوتا ہے پس اگر مشتری نے بعض بیع پر قبضہ کیا اور وہ اس کے پاس سے ہلاک ہو گئی تو اس بعض میں عقد بیع کو فسخ کرنا متعذر ہو گیا اور جب بعض مبیع میں عقد بیع کو فسخ کرنا متعذر ہو گیا تو عقد کے ایک ہونے کی وجہ سے کل مبیع میں عقد کو فسخ کرنا بھی متعذر ہو جائے گا اور جب اس صورت میں عقد بیع کو فسخ کرنا متعذر ہو گیا تو اس صورت میں تحالف بھی نہ ہوگا کیونکہ تحالف کا نتیجہ فسخ ہو جاتا ہے پس جب فسخ ممکن نہیں رہا تو تحالف بھی ممکن نہ ہوگا۔

## مولیٰ اور مکاتب کے درمیان بدل کتابت میں اختلاف ہو گیا تو تحالف ہوگا

**قال واذا اختلف المولی والمکاتب فی مال الکتابة لم یتحالفا عند ابی حنیفة وقالا یتحالفان وتفسخ الکتابة وهو قول الشافعیؒ لانه عقد معاوضة یقبل الفسخ فاشبه البیع والجامع ان المولی یدعی بدلا زائدا ینکره العبد والعبد یدعی استحقاق العتق علیه عند اداء القدر الذی یدعیه والمولی ینکره فیتحالفان کما اذا اختلفا فی الثمن ولابی حنیفة ان المبدل مقابل بفک الحجر فی حق الید والتصرف للحال وهو سالم للعبد وانما ینقلب مقابل للعتق عند الاداء فقبله لا مقابلة فبقی اختلافا فی قدر البدل لا غیر فلا یتحالفان**

ترجمہ ...... اور اگر مولیٰ اور مکاتب نے مال کتابت میں اختلاف کیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک تحالف نہیں ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں قسم کھائیں گے اور کتابت فسخ کر دی جائے اور یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اس لئے کہ کتابت ایسا عقد معاوضہ ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے پس یہ بیع کے مشابہ ہوگا اور علتِ جامعہ یہ ہے کہ مولیٰ زائد بدل کا دعویٰ کرتا ہے جس کا غلام منکر ہے اور غلام اپنے مولیٰ پر استحقاق عتق کا دعویٰ کرتا ہے اس مقدار کے ادا کرنے پر جس کا وہ مدعی ہے اور مولیٰ اس کا منکر ہے لہٰذا دونوں قسمیں کھائیں گے جیسا کہ جب دونوں نے ثمن میں اختلاف کیا ہو اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بدل، فی الحال قبضہ اور تصرف کے حق میں فک حجر کے مقابل ہے اور یہ غلام کیلئے سالم ہے اور ادائے بدل کتابت کے وقت آزادی کا مقابل ہو کر منقلب ہو جائے گا۔ پس صرف مقدارِ بدل میں اختلاف رہا

لہٰذا دونوں قسمیں نہ کھائیں۔

تشریح...... مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ اور مکاتب نے بدل کتابت کی مقدار میں اختلاف کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں پر تحالف واجب نہ ہوگا بلکہ مکاتب کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ تحالف واجب ہوگا اور تحالف کے بعد عقد کتابت کو فسخ کر دیا جائے گا یہی قول امام شافعیؒ کا ہے۔

صاحبین کی دلیل...... یہ ہے کہ کتابت ایسا عقد معاوضہ ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے پس یہ بیع کے مشابہ ہو گیا یعنی جس طرح بیع ایسا عقد معاوضہ ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے اسی طرح کتابت ایسا عقد معاوضہ ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے اور دونوں کے درمیان علت جامعہ یہ ہے کہ جس طرح بائع اور مشتری مقدار ثمن میں اختلاف کرتے ہیں اور بائع زیادتی ثمن کا مدعی ہوتا ہے اور مشتری اس کا منکر ہوتا ہے اور مشتری اپنے بیان کردہ ثمن کے عوض مبیع کے استحقاق کا دعویٰ کرتا ہے اور بائع اس کا منکر ہوتا ہے اسی طرح مولیٰ زائد بدلِ کتابت کا دعویٰ کرتا ہے اور مکاتب اس کا منکر ہے اور مکاتب اپنے مولیٰ پر اس مقدار کے ادا کرنے پر استحقاقِ عتق کا دعویٰ کرتا ہے جس کا مکاتب مدعی ہے اور مولیٰ اس کا منکر ہے پس اس علتِ مشترکہ کی وجہ سے جس طرح اختلافِ ثمن کی صورت میں بائع اور مشتری پر تحالف واجب ہوتا ہے اسی طرح بدل کتابت میں اختلاف کی صورت میں بھی مولیٰ اور مکاتب دونوں پر تحالف واجب ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ بدل کتابت فی الحال اس رکاوٹ کو دور کرنے کے مقابل ہے جو تصرف وغیرہ کے سلسلہ میں مکاتب کو حاصل ہوا ہے اور تصرف کی رکاوٹ کا دور ہونا مکاتب کے لئے بدل کتابت میں اختلاف کے باوجود حاصل ہے کیونکہ مولیٰ اور مکاتب ثبوت کتابت پر دونوں متفق ہیں اور بدلِ کتابت میں آزادی کا مقابل اس وقت ہوا جبکہ بدل کتابت ادا کر دے پس حاصل یہ ہوا کہ ادا سے پہلے بدلِ کتابت آزادی کا مقابل ہوتا تو ادا سے پہلے مکاتب آزاد ہو جانا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بہر حال جب وہ چیز یعنی تصرف کی ممانعت کا دور ہونا بدلِ کتابت کے مقابل ہے اور وہ مکاتب کو حاصل ہے تو اختلاف صرف بدلِ کتابت کی مقدار میں ہوا کیونکہ اس وقت غلام مولیٰ پر کسی چیز کا دعویٰ نہیں کرتا ہے بلکہ وہ اس زیادتی کا منکر ہے جس کا مولیٰ مدعی ہے پس یہاں مولیٰ مدعی اور مکاتب منکر ہوا اور جس صورت میں ایک مدعی اور ایک منکر ہو اس صورت میں تحالف واجب نہیں ہوتا بلکہ منکر کا قول مع الیمین قبول ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی تحالف واجب نہ ہوگا بلکہ مکاتب جو منکر ہے اس کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ یہ حکم تو اس وقت ہے جب دونوں کے پاس بینہ نہ ہو اور اگر کسی ایک نے بینہ پیش کر دیا تو اسکا بینہ قبول ہوگا اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو مولیٰ کا بینہ اولیٰ ہوگا۔

## زوجین کا گھر کے سامان میں اختلاف ہو جائے تو کیا حکم ہوگا

**قال واذا اختلف الزوجان فیّ متاع البیت فما یصلح للرجال فهو للرجل کالعمامة لان الظاهر شاهد له وما یصلح للنساء فهو للمرأة کالوقایة لشهادة الظاهر لها وما یصلح لهما کالاٰنیة فهو للرجل لان المرأة وما فی یدها فی ید الزوج والقول فی الدعاوی لصاحب الید بخلاف ما یختص بها لانه یعارضه ظاهرا قوی منه ولا فرق بین ما اذا کان الاختلاف فی حال قیام النکاح او بعد ما وقعت الفرقة**

ترجمہ...... اور اگر میاں بیوی نے گھر کے سامان میں اختلاف کیا تو جو چیزیں مردوں کے لائق ہیں وہ مرد کیلئے ہوں گی جیسے عمامہ

کیونکہ ظاہر اسی کا شاہد ہے اور جو چیزیں عورتوں کے لائق ہیں وہ عورت کیلئے ہوں گی جیسے اوڑھنی کا سر بند۔ کیونکہ ظاہر حال اس کا شاہد ہے۔ اور جو چیزیں دونوں کے لائق ہیں جیسے برتن تو وہ مرد کیلئے ہے۔ کیونکہ عورت اور جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے سب مرد کے قبضہ میں ہے اور دعاوٰی میں قابض ہی کا قول معتبر ہوتا ہے۔ برخلاف ان چیزوں کے جو عورتوں سے مختص ہیں اس لئے کہ اس کے معارض اس سے زیادہ قوی ظاہر ہے اور یہ اختلاف ان دونوں میں نکاح کے قائم ہونے کی حالت میں ہو یا فرقت واقع ہونے کے بعد ہو حکم میں کچھ فرق نہیں ہے۔

تشریح ...... مسئلہ یہ ہے کہ اگر میاں بیوی نے گھر کے سامان میں اختلاف کیا کہ یہ سامان میری مِلک ہے اور بینہ دونوں کے پاس موجود نہیں ہے تو جو سامان مرد کے لائق ہے وہ سامان قسم لے کر مرد کو دیدیا جائے گا جیسے عمامہ، ٹوپی، کتابیں، قباء، کمان، آلاتِ جہاد۔ کیونکہ اس طرح کے سامان میں ظاہری حال مرد ہی کا شاہد ہے اور دعاوٰی میں اسی کا قول معتبر ہوتا ہے جس کا ظاہر حال شاہد ہوتا ہے۔ اور جو سامان عورتوں کے لائق ہے وہ سامان قسم لے کر عورت کو دیدیا جائے گا جیسی اوڑھنی اور اوڑھنی کا سر بند، برقعہ اور زیور وغیرہ، کیونکہ اس میں عورت ہی کا شاہد ہے اور جو سامان دونوں کے لائق ہے وہ بھی مرد کو دیدیا جائے گا کیونکہ عورت اور مرد کے قبضہ کی چیزیں سب مرد کیلئے ہوتی ہیں۔ اور دعاوٰی میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے۔ لہٰذا مرد جو عورت اور عورت کی مقبوضہ چیزوں پر قابض ہے سب میں مرد کا قول معتبر ہوگا۔ مگر جو سامان عورت کے ساتھ مختص ہوتا ہے وہ عورت کیلئے اس لئے ہوگا کہ ایک طرف تو شوہر کا ظاہری قبضہ ہے اور دوسری طرف عورت کا قبضہ ہے جو اس سے اقویٰ ہے، پس عورت کا قبضہ جو اقویٰ ہے اس کو ترجیح حاصل ہوگی۔ جیسے دو آدمیوں نے ایک کپڑے میں اختلاف کیا اور ایک اس کو پہنے ہوئے ہے اور دوسرا اس کی آستین پکڑے ہوئے ہے تو جو شخص پہنے ہوئے ہے اس کا قول معتبر ہوگا۔

صاحبِ ہدایہ کہتے ہیں کہ یہ اختلاف نکاح کی موجودگی میں ہو یا فرقت واقع ہونے کے بعد ہو دونوں کے درمیان حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔

## زوجین میں سے ایک فوت ہوگیا اور ورثہ نے دوسرے کیساتھ اختلاف کیا جو مردوں اور عورتوں کے لائق ہے وہ زندہ کے لئے ہوگا

فان مات احدهما واختلفت ورثته مع الأخر فما يصلح للرجال والنساء فهو للباقی منهما لان اليد للحی دون الميت وهٰذا الذی ذكرناه قول ابی حنيفةؒ وقال ابويوسفؒ يدفع الی المرأة مايجهز به مثلها والباقی للزوج مع يمينه لان الظاهر ان المرأة تأتی بالجهاز وهٰذا اقوی فيبطل به ظاهر يد الزوج ثم فی الباقی لامعارض لظاهره فيعتبر والطلاق والموت سواء لقيام الورثة مقام مورثهم وقال محمدؒ ما كان للرجال فهو للرجل وما كان للنساء فهو للمرأة وما يكون لهما فهو للرجل او لورثته لما قلنا لابی حنيفةؒ والطلاق والموت سواء لقيام الوارث مقام المورث وان كان احدهما مملوكا فالمتاع للحر فی حالة الحياة لان يد الحر اقوی وللحی بعد الممات لانه لا يد للميت فخلت يدالحی عن المعارض وهٰذا عند ابی حنيفةؒ وقالا العبد الماذون له فی التجارة والمكاتب بمنزلة الحر لان لهما يداً معتبرة فی الخصومات

ترجمہ...... پس اگر زوجین میں سے ایک مر گیا اور اس میت کے ورثاء نے دوسرے کے ساتھ اختلاف کیا تو جو چیزیں مردوں کے لائق ہیں اور عورتوں کے لائق ہے، وہ سب ان میں سے زندہ کے لئے ہوں گی۔ کیونکہ قبضہ زندہ کا ہوتا ہے نہ مردے کا اور یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ وہ سامان عورت کو دیدیا جائے گا جس کو وہ جہیز کے طور پر لائی ہے اور باقی قسم کے ساتھ شوہر کیلئے ہوگا۔ کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ عورت جہیز لایا کرتی ہے اور یہ اقویٰ ہے۔ پس اس سے قبضۂ زوج کے ظاہر کا کوئی معارض نہیں ہے۔ لہٰذا وہ معتبر ہوگا اور طلاق اور موت برابر ہیں کیونکہ ورثاء اپنے مورث کے قائم مقام ہوتے ہیں۔

اور امام محمدؒ نے کہا کہ جو سامان مردوں کے لائق ہوگا وہ شوہر کے لئے ہوگا اور جو عورتوں کے لائق ہوگا وہ بیوی کے لئے ہوگا اور جو دونوں کے لائق ہو وہ شوہر کا ہوگا یا اس کے وارث کا ہوگا۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ابوحنیفہؒ کے حوالہ سے بیان کی ہے۔ اور طلاق اور موت دونوں برابر ہیں کیونکہ وارث مورث کے قائم مقام ہے اور اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک مملوک ہو تو حالت حیات میں سامان زندہ کے لئے ہوگا اس لئے کہ آزاد کا قبضہ نہیں رہا، پس زندہ کا قبضہ معارضہ سے خالی ہو گیا اور یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ عبد ماذون لہ فی التجارت اور مکاتب آزاد کے مرتبہ میں ہے اس لئے کہ خصومات میں ان کا قبضہ معتبر ہوتا ہے۔

تشریح...... اگر زوجین میں سے کوئی ایک مر گیا اور پھر میت کے ورثاء اور زندہ نے سامان کے بارے میں اختلاف کیا تو گھر کا کل سامان اس کیلئے ہوگا جو زندہ ہے خواہ وہ سامان مردوں کے لائق ہو خواہ عورتوں کے لائق ہو۔ کیونکہ قبضہ زندہ آدمی کا معتبر ہوتا ہے نہ کہ مردہ کا۔ صاحب ہدایہؒ نے کہا کہ سابق میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے۔ وہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ عورت جو سامان جہیز کے طور پر لایا کرتی ہے وہ سامان تو عورت کو دیدیا جائے اور باقی سامان شوہر سے قسم لے کر اس کو دے دیا جائے۔ کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ عورت جہیز لایا کرتی ہے اور یہ ظاہر شوہر کے ظاہری قبضہ کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے لہٰذا اس ظاہر کے ذریعہ شوہر کا ظاہری قبضہ باطل ہو جائے گا۔ پھر جو سامان باقی رہا اس میں چونکہ شوہر کے ظاہری قبضہ کا کوئی معارض نہیں ہے لہٰذا اس کا ظاہری قبضہ معتبر ہوگا۔

اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک طلاق اور موت دونوں کا حکم یکساں ہے کیونکہ ورثاء اپنے مورث کے قائم مقام ہوتے ہیں، پس جو حکم مورث (میّت) کا ہوگا وہی حکم اس کے وارث کا ہوگا۔

حضرت امام محمدؒ نے فرمایا کہ جو چیزیں مردوں کے لائق ہیں وہ سب شوہر کی ہوں گی اور جو چیزیں عورتوں کے لائق ہیں وہ بیوی کی ہوں گی اور جو چیزیں دونوں کے لائق ہیں وہ شوہر کی ہوں گی اگر شوہر زندہ ہو۔ اور اگر مردہ ہو تو اس کے ورثاء کی ہوں گی۔ اور دلیل وہ ہے جو ہم نے امام ابوحنیفہؒ کی دلیل بیان کی ہے، یعنی عورت اور عورت کی مقبوضہ تمام چیزیں شوہر کے قبضہ میں ہوتی ہیں اور قول قابض کا معتبر ہوتا ہے۔ اس لئے ان چیزوں میں شوہر یعنی قابض کا قول معتبر ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی طلاق اور موت دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اس لئے کہ وارث اپنے مورث کے قائم مقام ہے۔

اور اگر زوجین میں سے ایک مملوک ہو تو گھر کا پورا سامان آزاد کیلئے ہوگا بشرطیکہ وہ زندہ ہو کیونکہ آزاد کا قبضہ بہ نسبت مملوک کے زیادہ قوی ہے۔ اور دونوں میں سے ایک کے مرنے کے بعد پورا سامان اس کیلئے ہوگا جو زندہ ہے خواہ آزاد ہو خواہ مملوک، مجور ہو خواہ ماذون لہ ہو

خواہ مکاتب ہو۔ کیونکہ میت کا قبضہ معتبر نہیں ہوتا۔ لہٰذا زندے کا قبضہ معارضہ سے پاک ہوگیا۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ صاحبینؒ نے فرمایا کہ غلام ماذون لہٗ فی التجارت اور غلام مکاتب آزاد کے مرتبہ میں ہوتے ہیں، کیونکہ خصومات میں ان کا قبضہ معتبر ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر قاضی کے یہاں ایک آزاد اور ایک مکاتب نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ ایسی چیز میں دائر کیا جس پر دونوں کا قبضہ ہے۔ اور اگر کسی کے گواہ نہیں ہیں تو دونوں کے واسطے برابر آدھے آدھے کا حکم ہوگا۔ اور اگر وہ چیز کسی ثالث کے قبضہ میں ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو بھی اسی طرح آدھے آدھے کا حکم ہوگا، پس جب خصومات میں مکاتب اور ماذون کا قبضہ معتبر ہے تو گھر کے اسباب میں بھی برابر معتبر ہوگا۔

# فصل فیمن لا یکون خصما

ترجمہ...... جو لوگ خصم بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے ان کا بیان

## مدعیٰ علیہ نے کہا کہ یہ چیزیں فلاں غائب نے میرے پاس ودیعت یا بطور رہن رکھی ہیں یا میں نے انہیں غصب کیا ہے، اور اس پر اس نے گواہ بھی قائم کر دیئے تو اس کے بعد مدعی اور اس کے درمیان خصومت قائم ہوگی یا نہیں

واذا قال المدعٰی علیه هذا الشیء اودعنیه فلان الغائب او رهنه عندی او غصبته منه واقام بینة علی ذلک فلا خصومة بینه وبین المدعی وكذا اذا قال آجرنیه واقام البینة لانه اثبت بالبینة ان یده لیست بید خصومة وقال ابن شبرمة لا تندفع لانه تعذر اثبات الملک للغائب لعدم الخصم عنه ودفع الخصومة وبناء علیه قلنا مقتضی البینة شیئآن ثبوت الملک للغائب ولا خصم فیه فلم یثبت ودفع خصومة المدعی وهو خصم فیه فیثبت وهو کالوکیل بنقل المرأة واقامتها البینة علی الطلاق کما بینا من قبل ولا تندفع بدون اقامة البینة کما قال ابن ابی لیلی لانه صار خصما بظاهر یده فهو باقراره یرید ان یحول حقا مستحقًا علی نفسه فلا یصدق الا بحجة کما اذا ادعی تحویل الدین عن ذمته الی ذمة غیره وقال ابویوسف آخرًا ان کان الرجل صالحا فالجواب کما قلنا وان کان معروفا بالحیل لا تندفع عنه الخصومة لان المحتال من الناس قد یدفع ماله الی مسافر یودعه ایاه ویشهد علیه الشهود فیحتال لابطال حق غیره فاذا اتهمه القاضی به لا یقبله. ولو قال الشهود اودعه رجل لا نعرفه لاتندفع عنه الخصومة لاحتمال ان یکون المودع هو هٰذا المدعی ولانه ما احاله الی معین لیمکن المدعی من اتباعه فلو اندفعت لتضرر به المدعی ولو قالوا نعرفه بوجهه ولا نعرفه باسمه ونسبه فكذا الجواب عند محمدؒ للوجه الثانی وعند ابی حنیفة تندفع لانه اثبت ببینته ان العین وصل الیه من جهة غیره حیث عرفه الشهود بوجهه بخلاف الفصل الاول فلم یکن یده ید خصومة وهو المقصود والمدعی هو الذی اضر بنفسه حیث نسی خصمه او اضره شهوده دون المدعٰی علیه وهٰذه المسألة مخمسة کتاب الدعوی وذکرنا الاقوال الخمسة

ترجمہ ...... اور جب مدعیٰ علیہ نے کہا کہ یہ چیزیں فلاں غائب نے میرے پاس ودیعت رکھی ہیں یا اس کو میرے پاس رہن رکھا ہے یا میں نے اس کو اس سے غصب کیا ہے اور اس نے اس پر بیّنہ قائم کر دیا تو اس کے اور مدعی کے درمیان کوئی خصومت نہیں ہے۔ اور اس طرح جب مدعیٰ علیہ نے کہا کہ یہ چیز مجھے فلاں غائب نے اجارہ پر دی ہے اور بیّنہ قائم کر دیا اس لئے کہ اس نے بیّنہ سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہے اور ابن شبرمہ نے کہا کہ خصومت مندفع نہ ہوگی اس لئے کہ غائب کیلئے ملک ثابت کرنا متعذر ہے کیونکہ اس کی جانب سے کوئی خصم نہیں ہے اور خصومت کا دفع ہونا اسی پر مبنی تھا۔ ہم جواب دیں گے کہ بینہ کا مقتضی دو چیزیں ہیں غائب کیلئے ملک کا ثابت ہونا اور اس میں کوئی خصم نہیں ہے، لہٰذا غائب کی ملک ثابت نہ ہوگی۔ اور مدعی کی خصومت کا دفع ہونا اور وہ اس میں خصم ہے لہٰذا یہ دفعیہ ثابت ہو جائے گا۔

اور یہ ایسا ہے جیسے عورت کو منتقل کرنے کا وکیل اور اس عورت نے طلاق پر بینہ قائم کر دیا جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کیا ہے اور بغیر بینہ قائم کئے خصومت دفع نہ ہوگی جیسا کہ ابن ابی لیلیٰ نے کہا کیونکہ وہ اپنے ظاہری قبضہ کی وجہ سے خصم ہو چکا ہے پس وہ اپنے اقرار سے یہ بات چاہتا ہے کہ جو حق اس پر واجب ہے اس کو وہ پھیر دے پس اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی مگر حجت سے۔ جیسا کہ جب اپنے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ کی طرف تحویل دَین کا دعویٰ کیا۔ اور ابو یوسفؒ نے آخر میں کہا اگر قابض صالح مرد ہو تو حکم وہ ہے۔ جیسا کہ ہم نے کہا اور اگر یہ شخص حیلہ بازی میں معروف ہو تو اس سے خصومت مندفع نہ ہوگی۔ کیونکہ لوگوں میں حیلہ باز کبھی اپنا مال کسی مسافر کو دیدیتا ہے کہ وہ مسافر اس کے پاس اس کو ودیعت رکھ دے اور اس پر گواہ قائم کر دے، پس وہ دوسرے کا حق باطل کرنے کیلئے حیلہ کرتا ہے۔ پس جب اس کو متہم سمجھے گا تو وہ اسکی حجت قبول نہ کرے گا۔ اور اگر گواہوں نے کہا کہ اس قابض کے پاس ایک ایسے آدمی نے ودیعت رکھی ہے جس کو ہم نہیں پہچانتے ہیں۔ اس سے خصومت دفع نہ ہوگی، کیونکہ احتمال ہے کہ ودیعت رکھنے والا یہی مدعی ہے اور اس لئے کہ قابض نے مدعی کو کسی شخصِ معین کی طرف حوالہ نہیں کیا ہے تاکہ مدعی کیلئے اس کا پیچھا کرنا ممکن ہو، پس اگر خصومت مندفع ہو گئی تو اس سے مدعی کو ضرر ہوگا۔ اور اگر گواہوں نے کہا کہ ہم اس کو صورت سے پہچانتے ہیں اور نام و نسب سے نہیں پہچانتے تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک دوسری علت کی وجہ سے یہی حکم ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خصومت دفع ہو جائے گی، کیونکہ اس نے گواہوں سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ یہ مالِ عین اس کو دوسرے کی جہت سے پہنچا ہے کیونکہ اس کو صورت سے پہچانتے ہیں۔ برخلاف پہلی صورت کے۔ پس اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہوا اور یہی مقصود ہے اور مدعی نے اپنے آپ کو ضرر پہنچایا ہے کہ وہ اپنے مدعیٰ علیہ کو بھول گیا یا اس کے گواہوں نے اس کو ضرر پہنچایا ہے نہ کہ مدعیٰ علیہ نے۔ یہ مسئلہ کتاب الدعویٰ میں مخمسہ مشہور ہے، ہم نے پانچ قول ذکر کر دیئے۔

تشریح ...... مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً عارف نے دعویٰ کیا کہ فلاں غلام جو واصف کے قبضہ میں ہے میری ملک ہے، یعنی میں اس کا مالک ہوں پس مدعیٰ علیہ قابض (واصف) نے کہا کہ یہ غلام فلاں شخص جو غائب ہے اس نے ودیعت رکھا ہے۔ یعنی میں امین ہوں اور مودِع (بکسر الدال) جو اصل مالک ہے وہ فی الحال سفر میں گیا ہے۔ یا یہ کہا کہ فلاں شخص غائب نے اس کو میرے پاس رہن رکھا ہے۔ یا یہ کہا کہ یہ غلام میں نے اس سے غصب کیا ہے یا یہ کہا کہ فلاں غائب نے یہ غلام مجھ کو اجارہ پر دیا ہے یا مجھ کو عاریۃً دیا ہے۔ یا اس کی حفاظت کا مجھ کو وکیل کیا ہے اور مدعیٰ علیہ یعنی قابض نے اپنے مذکورہ اقوال پر بینہ قائم کر دیا تو اس قابض (مدعیٰ علیہ) اور

مدعی (عارف) کے درمیان خصومت نہ ہوگی۔ یعنی قاضی مدعی کے اس دعویٰ کی سماعت نہ کرے گا اور اس سے بینہ وغیرہ کا مطالبہ نہ کرے گا مذکورہ تمام صورتوں کی دلیل یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ (قابض) نے بینہ کے ذریعے یہ بات ثابت کردی ہے کہ میرا قبضہ خصومت کا نہیں ہے اور جو شخص ایسا ہو یعنی یہ ثابت کردیتا ہو کہ میرا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہے تو وہ خصم نہیں ہوتا ہے لہٰذا یہ قابض بھی خصم نہیں ہوگا۔

ابن شبرمہ یعنی عبداللہ قاضی کوفہ نے کہا کہ مدعیٰ علیہ (قابض) کے بینہ قائم کرنے کے باوجود خصومت دور نہ ہوگی بلکہ یہ مدعی کا خصم ہوگا اور قاضی اس کے مقدمہ کی سماعت کرے گا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قابض نے بینہ کے ذریعہ غائب کی ملک ثابت کی ہے حالانکہ غائب کے لئے ملک ثابت کرنا متعذر ہے۔ اس لئے کہ قابض غائب کی طرف سے خصم نہیں ہے کیونکہ غائب نے قابض کو اپنے لئے ملک ثابت کرنے کا وکیل نہیں کیا ہے پس جب غائب نے قابض کو اپنے لئے ملک ثابت کرنے کا وکیل نہیں کیا تو یہ قابض غائب کی طرف سے خصم نہ ہوگا۔ اور جب قابض غائب کی طرف سے خصم نہیں ہے تو غائب کے لئے ملک کا ثبوت بغیر خصم کے ہوا اور بغیر خصم کے غائب کیلئے ملک کا ثبوت متعذر ہے کیونکہ کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ ایک چیز کسی کی ملک میں بغیر اس کی رضامندی کے داخل کرے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس جگہ غائب کیلئے ملک ثابت نہیں ہوتی ہے اور مدعیٰ علیہ (قابض) نے خصومت کا دور ہونا غائب کیلئے ملک ثابت ہونے پر مبنی تھا پس چونکہ متعذر پر جو چیزیں مبنی ہوتی ہیں وہ بھی متعذر رہوتی ہیں اس لئے قابض سے خصومت کا دور ہونا بھی متعذر رہوگا۔

**ہماری طرف سے اس دلیل کا جواب**...... یہ ہے کہ قابض کا پیش کردہ بینہ دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہے:

۱) غائب کیلئے ملک ثابت ہونا مگر چونکہ اس میں کوئی خصم نہیں ہے اس لئے غائب کے واسطے ملک ثابت نہ ہوگی۔

۲) دوم یہ کہ مدعیٰ علیہ یعنی قابض سے مدعیٰ علیہ کی خصومت دور ہو اور اس بات میں مدعیٰ علیہ خود خصم ہے۔ لہٰذا مدعیٰ علیہ (قابض) کے حق میں خصومت کا دور ہونا ثابت ہو جائے گا۔

- اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک عورت کے شوہر کی طرف سے ایک شخص وکیل بن کر آیا کہ وہ اس عورت کو اس کے شوہر کے پاس منتقل کرے گا۔ پس اس عورت نے بینہ پیش کردیا کہ اس نے مجھے طلاق دیدی ہے تو عورت کے اس بینہ سے اگرچہ طلاق ثابت نہ ہوگی جب تک کہ شوہر جو غائب ہے وہ نہ آجائے لیکن وکیل کا حق ختم کرنے کیلئے یہ گواہی قبول ہوگی چنانچہ اس بینہ کے بعد وکیل اس عورت کو منتقل کرنے کا مجاز نہ ہوگا، اس نظیر کی پوری تفصیل باب الوکالت بالخصومت میں گزر چکی ہے۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا کہ مدعیٰ علیہ (قابض) کے محض اس اقرار سے کہ یہ غلام فلاں غائب کا ہے خصومت دور ہو جائے گی اگرچہ اس نے بینہ قائم نہ کیا ہو۔ الغرض ہمارے نزدیک بغیر بینہ قائم کئے خصومت دور نہ ہوگی لیکن ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک بغیر بینہ قائم کئے خصومت دور ہو جائے گی۔

**ابن ابی لیلیٰ کی دلیل**...... یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ (قابض) نے غائب کی ملک کا اقرار کیا ہے اور اقرار بذات خود ثابت کرتا ہے لہٰذا قابض کے اقرار سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام کا مالک تو غائب آدمی ہے لیکن قابض کا قبضہ حفاظت کو طور پر ہے اور جب محض اقرار سے غائب کی ملک ثابت ہوگئی تو بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے بہرحال جب بغیر بینہ کے غائب آدمی کی ملک ثابت ہوگئی تو قابض سے بغیر

بینہ کے خصومت بھی دور ہوگئی۔

صاحب ہدایہ نے اس بات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ قابض اپنے ظاہری قبضہ کی وجہ سے خصم ہو چکا پس وہ اپنے زبانی اقرار سے یہ چاہتا ہے کہ جو حق مدعی کا بظاہر اس کے ذمہ لازم ہے اس کو اپنی ذات سے پھیر کر غائب کے ذمہ ڈالے لہٰذا وہ اپنے اس اقرار میں متہم ہوگا اور متہم آدمی کے قول کی تصدیق بغیر حجت کے نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اس قابض کے قول کی تصدیق بھی بغیر حجت کے نہ ہوگی جیسے کسی شخص نے اپنے ذمہ سے قرضہ کی تحویل کر کے دوسرے کے ذمہ ڈالنا چاہا۔ مثلاً کہا کہ میں نے اس قرضہ کے مطالبہ کو فلاں شخص پر حوالہ کر دیا تھا تو اس حوالہ کرنے والے کے قول کی تصدیق بغیر حجت کے نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی قابض کے قول کی تصدیق بغیر حجت کے نہیں ہوگی۔

**حضرت امام ابو یوسفؒ کا آخری قول**...... یہ ہے کہ اگر قابض کوئی صالح اور نیک آدمی ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے یعنی بینہ قائم کرنے پر اس کے ذمہ سے خصومت دور ہو جائے گی اور اگر یہ شخص حیلہ بازی میں مشہور ہو تو اس کے ذمہ سے خصومت دور نہ ہوگی۔ اگر چہ اس نے بینہ قائم کیا ہو جیسا کہ ابن شبرمہ نے کہا۔

کیونکہ جو شخص حیلہ باز ہوتا ہے وہ کبھی چپکے سے اپنا مال کسی مسافر کو دیدیتا ہے کہ مسافر مذکور اس کے پاس علانیہ طور سے ودیعت رکھ کر اس پر گواہ مقرر کر دیتا ہے۔ اور یہ حیلہ اس واسطے کرتا ہے تاکہ دوسرے یعنی مدعی کا حق باطل ہو جائے اور بینہ کے ذریعہ بھی اس کے لئے اپنا حق ثابت کرنا ممکن نہ رہے۔ پس جب قاضی قابض کو حیلہ بازی میں متہم سمجھے گا تو اس کی طرف سے حجت قبول نہیں کرے گا۔ صورت اس کی یہ ہے کہ مثلاً واصف حیلہ بازی اور مکاری میں معروف ہے اور اس پر دوسروں کے حقوق اور دیوان واجب ہیں۔ پس وہ حقدار اور قرض خواہ لوگ اس کے مال پر دعویٰ کر کے اپنا حق حاصل کریں گے۔ لہٰذا اس نے یہ حیلہ نکالا کہ اس نے اپنا مال چپکے چپکے کسی مسافر کو دیدیا۔ اور مسافر نے گواہوں کو بلا کر علانیہ یہ مال اس کے پاس ودیعت رکھ دیا یا رہن رکھ دیا تو اس سے یہ فائدہ ہوا کہ مسافر تو چلا گیا۔ مگر جب قرض خواہ اس پر دعویٰ کریں گے تو یہ حیلہ باز انہیں گواہوں کو پیش کر دے گا کہ یہ میرا مال نہیں ہے بلکہ فلاں غائب نے میرے پاس ودیعت رکھا ہے۔ پس وہ قرض خواہوں کی خصومت سے چھوٹ جائے گا۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب یہ قابض حیلہ بازی میں معروف ومشہور ہو تو قاضی اس تہمت کی وجہ سے اس کے ذمہ سے خصومت دور نہ کریگا اگر قابض بینہ قائم کر دے یہ واضح رہے کہ مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ گواہوں نے اس مسافر کی نام ونسب سے شناخت بیان کی ہو۔

اور اگر گواہوں نے یہ کہا کہ اس قابض کے پاس ایسے شخص نے ودیعت رکھی ہے جس کو ہم صورت یا نام ونسب سے نہیں پہچانتے ہیں تو بالاجماع قابض کے ذمہ سے خصومت دفع نہ ہوگی۔

**دلیل**...... یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ ودیعت رکھنے والا یہی مدعی ہو لیکن گواہوں نے اسے پہچانا نہیں ہے۔

**دوسری دلیل**...... یہ ہے کہ قابض نے مدعی کو کسی شخص معین کی جانب حوالہ نہیں کیا ہے تاکہ مدعی اس کی تلاش یا پیچھا کر سکے پس اگر قابض سے خصومت دور ہوگئی تو مدعی کو اس سے ضرر پہنچے گا۔

اور اگر گواہوں نے کہا کہ ہم اس ودیعت رکھنے والے کو صورت سے تو پہچانتے ہیں لیکن اس کو نام ونسب سے نہیں پہچانتے تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک دوسری دلیل کی وجہ سے یہی حکم ہوگا کہ خصومت دفعہ نہ ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خصومت دور ہو جائے گی۔ کیونکہ قابض نے گواہوں کے ذریعہ یہ بات ثابت کر دی ہے کہ یہ غلام یعنی مال عین اس کے پاس مدعی کے علاوہ کی جانب سے پہنچا ہے۔ چنانچہ گواہ اس کو صورت سے پہچانتے ہیں برخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں مدعی کے علاوہ کی جانب سے ملنا ثابت نہیں ہوا تھا۔ پس دوسری صورت میں قابض یعنی مدعی علیہ کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہ ہوا بلکہ حفاظت کا قبضہ ہوا اور یہی مقصود ہے اور رہا مدعی کو ضرر پہنچانا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مدعی نے خود اپنے آپ کو ضرر پہنچایا ہے کہ اپنے مدعی علیہ کو بھول گیا یا مدعی علیہ کے گواہوں نے اس کے ضرر پہنچایا ہے بہر حال مدعی علیہ نے ضرر پہنچایا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ کتاب الدعوی میں مخمسہ کے لقب سے مشہور ہے اور اس مسئلہ کے تحت پانچ اقوال ذکر کر دیئے ہیں۔ چنانچہ پانچ اقوال یہ ہیں،

۱) ابن شبرمہ کا ، ۲) ابن ابی لیلیٰ کا

۳) امام ابویوسف کا ، ۴) امام محمد کا

۵) امام ابوحنیفہ کا۔

## مدعی علیہ نے کہا کہ میں نے اس غلام کو فلاں غائب سے خریدا ہے وہ خصم ہوگا

وان قال ابتعته من الغائب فهو خصم لانه لما زعم ان يده يد ملك اعترف بكونه خصما وان قال المدعى غصبته منى او سرقته منى لاتندفع الخصومة وان اقام ذو اليد البينة على الوديعة لانه انما صار خصما بدعوى الفعل عليه لا بيده بخلاف دعوى الملك المطلق لانه خصم فيه باعتبار يده حتى لا يصح دعواه على غير ذى اليد ويصح دعوى الفعل

---

ترجمہ اور اگر مدعی علیہ نے کہا کہ میں نے اس غلام کو غائب آدمی سے خریدا ہے تو وہ خصم ہوگا کیونکہ قابض نے اقرار کیا کہ اس کا قبضہ، قبضہ ملک ہے تو اس نے اپنا خصم ہونے کا اقرار کیا۔ اور اگر مدعی نے کہا کہ تو نے اسکو میرے پاس سے غضب کیا ہے یا تو نے اس کو میرے پاس سے چوری کیا ہے تو قابض کے ذمہ سے خصومت دور نہ ہوگی اگر چہ قابض نے ودیعت پر بینہ قائم کر دیا ہو کیونکہ قابض فعل غصب یا فعل سرقہ کے دعوی ہونے سے خصم ہوگیا نہ کہ اپنے قبضے سے برخلاف ملک مطلق کے دعوی کے کہ وہ اس میں اپنے قبضہ کی وجہ سے خصم ہے حتی کہ غیر قابض پر ملک مطلق کا دعوی صحیح نہیں ہے اور فعل کا دعوی غیر قابض پر صحیح ہے

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر دعوی کیا کہ اس کے قبضہ میں جو غلام ہے وہ میری ملک ہے مدعی علیہ نے یہ سن کر کہا کہ میں نے اس غلام کو فلاں آدمی سے خریدا ہے جو اس وقت سفر میں ہے تو اس صورت میں یہ قابض اس مدعی کا خصم اور مدعی علیہ ہوگا یعنی قاضی اس دعوی کی سماعت کا مجاز ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ قابض نے جب یہ کہا کہ میرا قبضہ مالکانہ قبضہ ہے تو اس نے اپنے خصم اور مدعی علیہ ہونے کا اقرار کر لیا ہے، اور اگر مدعی

نے ابتداء یہ کہا کہ تو نے یہ غلام میرے پاس سے غصب کیا ہے یا میرے پاس سے چوری کیا ہے تو بھی قابض سے خصومت دور نہ ہوگی اگرچہ وہ اس پر بینہ قائم کر دے کہ فلاں غائب نے میرے پاس سے اس کو ودیعت رکھا ہے کیونکہ قابض خصم اس لئے ہوا کہ اس پر فعل غصب یا فعل چوری کا دعویٰ ہے وہ اپنے قبضہ کی وجہ سے خصم اور مدعیٰ علیہ نہیں ہوا ہے اس کے برخلاف ملک مطلق کے دعویٰ کے کہ اس میں قابض اپنے قبضہ کی وجہ سے خصم ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ غیر قابض پر ملکِ مطلق کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور اگر چوری یا غصب وغیرہ کسی فعل کا دعویٰ ہو تو وہ غیر قابض پر بھی صحیح ہوتا ہے۔

## مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری چوری ہوئی ہے قابض نے کہا کہ فلاں نے میرے پاس ودیعت رکھی ہے اور بینہ قائم کر دیئے تو خصومت دفع نہ ہوگی

وان قال المدعی سرق منی وقال صاحب الید اودعنیه فلان واقام البینة لم تندفع الخصومة وهذا قول ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ وهذا استحسان وقال محمدؒ تندفع لانه لم یدّع الفعل علیه فصار کما اذا قال غُصب منی علی مالم یسم فاعله و لهما ان ذکر الفعل یستدعی الفاعل لا محالة والظاهر انه هو الذی فی یده الا انه لم یعیّنه درءً للحد شفقة علیه واقامة لحسبة الستر فصار کما اذا قال سرقتَ بخلاف الغصب لانه لاحد فیه ولا یحترز عن کشفه

ترجمہ...... اور اگر مدعی نے کہا یہ چیز میرے پاس سے چوری ہوگئی اور قابض نے کہا کہ فلاں نے میرے پاس اس کو ودیعت رکھا ہے اور بینہ قائم کر دیا تو خصومت دفع نہ ہوگی۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے اور یہ استحسان ہے۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ خصومت دور ہو جائے گی۔ کیونکہ مدعی نے اس پر کسی فعل کا دعویٰ نہیں کیا ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مدعی نے کہا کہ میرے پاس سے یہ چیز غصب کی گئی ہے یعنی کوئی غاصب بیان نہیں کیا تو بالا تفاق قابض اس کا خصم نہیں ہوگا۔ ایسے ہی چوری کی حالت میں بھی قابض مدعیٰ علیہ نہ ہوگا۔

**امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل**...... یہ ہے چوری کا فعل تقاضہ کرتا ہے کہ کوئی چوری کرنے والا ہو اور ظاہر یہی ہے کہ چور وہی ہے جس کے قبضہ میں یہ چیز موجود ہے لیکن مدعی نے اس کو معین نہیں کیا ایک تو اس غرض سے کہ از راہ شفقت اس نے قطع ید کا دفعیہ چاہا دوم یہ کہ اس نے پردہ پوشی کا ثواب ملحوظ رکھا۔ پس یہ قول ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے مدعی علیہ سے کہا کہ تو نے چوری کی ہے اور غصب میں یہ بات نہیں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی حد نہیں ہے لہٰذا اس کے اظہار سے احتراز نہیں کرے گا۔

**تشریح**...... تشریح ترجمہ سے واضح ہے۔

## مدعی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں سے خریدی ہے اور قابض نے کہا کہ اس نے یہ چیز میرے پاس ودیعت رکھی ہے تو خصومت بغیر بیّنہ کے ساقط ہو جائے گی

واذا قال المدعی ابتعته من فلان وقال صاحب الید اودعنیه فلان ذالک سقطت الخصومة بغیر بینة لانهما لما توافقا علی ان اصل الملک فیه لغیره فیکون وصولها الی ذی الید من جهته فلم یکن یده ید خصومة الا

ان یقیم البیّنة ان فلانا وکلہ بقبضہ لانہ اثبت ببینتہ کونہ احق بامساکھا

ترجمہ..... اور جب مدعی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں سے خریدی ہے اور قابض نے کہا کہ اسی نے یہ چیز میرے پاس ودیعت رکھی ہے تو خصومت بغیر بینہ کے ساقط ہو جائے گی۔ یعنی مدعیٰ علیہ کو ودیعت پر بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جب مدعی اور مدعیٰ علیہ نے اتفاق کیا کہ اس چیز میں اصلی ملک مدعیٰ علیہ کے علاوہ دوسرے شخص کی ہے تو مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں پہنچنا اسی کی طرف سے ہوگا پس قابض کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہ ہوا مگر یہ کہ اس بات پر بینہ قائم کرے کہ فلاں نے مجھ کو اس پر قبضہ کرنے کا وکیل کیا ہے تو اس صورت میں قبضہ کر سکتا ہے کیونکہ اس نے اپنے بینہ سے ثابت کر دیا ہے کہ وہ اس کو روکنے کا زیادہ مستحق ہے۔

تشریح..... تشریح ترجمہ سے ظاہر ہے۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّکَ اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ وَتُبْ عَلَیْنَا اِنَّکَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ ط

جمیل احمد عفی عنہ

۱۹ / ذی الحجہ ۱۴۱۰ھ

یوم جمعہ

الحمد للہ..... اشرف الہدایہ جلد دہم مکمل ہوئی